ZNAK

MIESIĘCZNIK

CHRISTOPHER DAWSON: U PODŁOŻA KULTURY •
KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: KINETYCZNY DOWÓD ISTNIENIA BOGA WOBEC NOWYCH ZARZUTÓW •
ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY: CYTADELA — ROZMYŚLANIA W DNIU KLĘSKI • **JERZY TUROWICZ:** CHRISTOPHER DAWSON

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IV • LIPIEC—WRZESIEŃ • 1949

19

REDAGUJE ZESPÓŁ

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
codziennie od 10—12, z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—13

CENA ZESZYTU 120 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 320 zł

KONTO W PKO NR IV/1171

M—57622

PAŃSTW. KRAK. ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK IV LIPIEC—WRZESIEŃ NR 5 (19)

CHRISTOPHER DAWSON

U PODŁOŻA KULTURY

Kultura, nawet w swych najdoskonalszych formach, uwarunkowana jest ostatecznie czynnikami fizycznymi i od nich zależna. Człowiek, jak każda istota żywa, jest tworem otoczenia, dziedziczności i swych życiowych funkcji, w konsekwencji czego jego kultura nie stanowi abstrakcyjnej, intelektualnej konstrukcji, lecz materialną organizację życia, poddaną tym samym prawom wzrostu i upadku, powstawania i rozkładu co reszta materialnego świata.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że takie pojmowanie rzeczy prowadzi do całkowicie deterministycznej koncepcji historii, w której brak miejsca na racjonalny cel lub swobodną współpracę ludzkiego umysłu. Tak też niewątpliwie brzmi logiczna konkluzja Spenglerowskiego poglądu na kulturę, podporządkowująca ludzką inteligencję i wolność cyklicznemu działaniu ślepego prawa przeznaczenia. Jeśli przyjmiemy postulaty materializmu naukowego, musimy tym bardziej uznać intelektualne i duchowe aspekty kultury za zjawiska drugorzędne i pochodne.

Jednakże sami materialiści nie kwapili się z wyciągnięciem tego oczywistego na pozór wniosku. Nie usiłowali oni

wcale sprowadzić życia ludzkiego do ściśle instynktownego działania, ani nie lekceważyli roli, jaką rozum ludzki odgrywa w zakresie społecznego postępu. Co prawda nie da się zaprzeczyć, że w ciągu ostatnich lat trzydziestu reakcja na przesadny intelektualizm filozofii idealistycznej wywołała podobną przesadę w przeciwnym kierunku, skutkiem czego zaznaczyła się tendencja do umniejszania doniosłości elementu racjonalnego w ludzkim życiu. Niemniej wszystkie takie próby mają na oku jedynie cząstkowe cele i kwestionują raczej problem początków niż wiarygodność rezultatów. Behawioryści mogą określać myśl jako otamowaną mowę, a mowę jako otamowany gest, psychoanalitycy mogą dostrzegać w najbardziej idealistycznych dążeniach tajemne działania stłumionego kompleksu seksualnego, jednakże i jedni i drudzy godzą się zasadniczo na możliwość pewnej racjonalizacji doświadczeń, ponieważ inaczej zburzyliby sami aspiracje swoich teorii do tłumaczenia faktów w ogóle.

Tak samo nikt nie będzie usiłował przeczyć, że maszyna wycisnęła głębokie piętno na naszym nowoczesnym sposobie życia, że istnienie maszyny zakłada istnienie znajomości mechaniki i że mechanika z kolei nie jest możliwa bez matematyki. Jeśli zaś tak jest, nie sposób zaprzeczyć, że działanie ludzkie może być zależne od myśli i na innych szczeblach kulturalnego procesu. Jakkolwiek daleko wstecz cofnęlibyśmy się w historii ludzkości, zawsze znajdziemy miejsce na modyfikację życia ludzkiego przez myśl i inwencję. Odkrycie rolnictwa i chowu zwierząt przekształciło kulturę ludzką nie mniej radykalnie niż wprowadzenie nowych technik nauki i przemysłu. Jeśli człowiek jest zasadniczo zwierzęciem posługującym się narzędziami, samo narzędzie od początku służyło zarówno robotnikowi jak i artyście. Zanim człowiek nauczył się budować domy, uprawiać rolę lub oswajać zwierzęta, był on już od dawna artystą i to nieprzeciętnym, jak wiemy na podstawie pozostałości wspaniałych malowideł jaskiniowych z czasów paleolitu. Ale sztuka człowieka prymitywnego nie jest li tylko pofolgowaniem jego estetycznym instynktom. Ma ona swój cel ściśle praktyczny, rzec by nawet można — racjonalny. Jej zadaniem nie jest dostarczanie przyjemności ani odtwarzanie tego, co się widzi, lecz opanowanie przez człowieka świata zewnętrznego. Według wszelkiego prawdopodobieństwa paleolityczne wizerunki

zwierzęce stanowić miały środek magiczny, za pomocą którego prymitywny myśliwy rzucał urok na swą zdobycz i zdobywał zdolność pokonywania siły i przebiegłości dzikiego zwierza. I dziś, wśród ludów o niższej kulturze, takich jak murzyni lub tubylcy Australii czy Melanezji, sztuka, niemal bez wyjątków, stanowi zewnętrzny wyraz rytualnej lub ceremonialnej tradycji, rządzącej całym życiem plemienia. Dawniejsi eksploratorzy i etnologowie skłonni byli przypuszczać, że ludy o najniższej cywilizacji prowadzą egzystencję całkowicie przyziemną i interesują się jedynie zaspokajaniem swych materialnych potrzeb. „Nie myśli o niczym poza sprawami, dotyczącymi bezpośrednio jego codziennych potrzeb materialnych" — oto typowa uwaga Herberta Spencera, wyjęta z jego rekonstrukcji mentalności człowieka prymitywnego. Jednakże głębsza znajomość życia ludów pierwotnych prowadzi do zupełnie odmiennych wniosków. Australijczycy na przykład, których kultura materialna jest tak uboga, jak sobie tylko można wyobrazić, i którzy przez pierwszych osadników europejskich uważani byli za całkowicie pozbawionych religii lub moralności oraz stawiani na tym samym niemal poziomie co zwierzęta, posiadają, jak wiemy obecnie, bogaty ceremoniał przewyższający w drobiazgowości swego wypracowania praktyki religijne wielu znacznie dojrzalszych ludów. Ceremonie ich rozciągają się nieraz na całe miesiące i decydują o rytmie społecznego życia, dostarczając głównego bodźca do zorganizowanej pracy i czynności zbiorowych.

W istocie mieszkaniec Australii środkowej tak jest daleki od owej nieustannej troski o zaspokajanie natychmiastowych potrzeb ciała, która Herbertowi Spencerowi wydaje się charakteryzować prymitywną mentalność, że najważniejszą częścią jego życia jest ta, którą poświęca wymaganiom ceremoniału. Myśli jego skupiają się nie na sprawach obecnego życia, ale na tajemniczym świecie snów **Alcheringa,** siedzibie totemistycznych przodków — ojców i twórców świata ludzi. B. Spencer i F. J. Gillen piszą: „Od momentu wtajemniczenia (wprowadzenia w dojrzałą społeczność) życie tubylca rozpada się na dwie wyraźnie rozgraniczone części. Przede wszystkim prowadzi on żywot, który moglibyśmy nazwać zwyczajnym — wspólny wszystkim mężczyznom i kobietom, poświęcony zdobywaniu żywności i uczestniczeniu w zjazdach plemiennych, zwanych **corroboree.**

Z drugiej strony pochłaniają go sprawy, zyskujące dla niego coraz bardziej na znaczeniu, a dotyczące rzeczy świętych lub tajemnych. W miarę jak się starzeje, absorbują go one coraz więcej, aż wreszcie zaczyna poświęcać gros swoich myśli temu aspektowi życia. Święte obrzędy, wydające się białemu człowiekowi trywialnym zabobonem, stanowią dla niego sprawy najistotniejsze. Wszystkie one związane są z kultem wielkich przodków plemienia, tubylec zaś żywi niezłomne przekonanie, że kiedy on sam z kolei umrze, duchowa część jego istoty powróci do jego dawnej ojczyzny Alcheringa, gdzie połączy się z nimi, czekając na właściwą chwilę ponownego wcielenia".

Nie ulega chyba wątpliwości, że narastania tego skomplikowanego ceremoniału i wierzeń nie można wyprowadzić po prostu z wpływów australijskiego otoczenia i z materialnych wymagań prymitywnego życia. Względy te warunkują owo zjawisko, lecz ma ono swe niezależne przyczyny i swoją historię, która mogłaby była rozwinąć się inaczej, nawet w niezmienionych warunkach geograficznych i rasowych. Nie możemy również uwierzyć, by proces ten, jak utrzymywał Durkheim, był procesem wyłącznie kolektywnym, w którym świadomość jednostki tonie bez reszty w świadomości tłumu. Czynnik indywidualnej myśli i przewodnictwa nie da się wykluczyć z żadnego etapu religijnego rozwoju. Wśród dzikich, nie mniej niż wśród społeczeństw o wysokiej cywilizacji, można zauważyć wpływ osobistości wyjątkowych, nawet geniuszów, działających w roli organizatorów, nauczycieli czy wieszczów. Jedność danej kultury opiera się nie tylko na wspólnocie miejsca — wspólnym otoczeniu, na wspólnocie pracy; również i przede wszystkim wyrasta ona ze wspólnoty myśli. Bowiem kultura nawet najprymitywniejszego typu nie jest nigdy jednością wyłącznie materialną. Implikuje ona nie tylko pewną jednolitość organizacji społecznej i sposobu życia, lecz również jakąś trwałą i świadomą dyscyplinę społeczną. Nawet wspólny język będący podstawą wszelkich przejawów społecznego życia powstaje jedynie dzięki zbiorowemu, racjonalnemu wysiłkowi, rozłożonemu na całe wieki. Stulecia wspólnego myślenia i działania wytworzyły tu terminologię, system klasyfikacji a nawet skalę wartości, które z kolei narzucają się wszystkim umysłom w kręgu ich wpływu,

usprawiedliwiając starą formułkę, że nowy język jest zarazem nową duszą. Jednakże wspólna myśl społeczeństwa wyraża się nie tylko w ten sposób. Istnieje również wspólna koncepcja rzeczywistości, pogląd na życie, który nawet w społecznościach najprymitywniejszych objawia się za pośrednictwem praktyk magicznych i religijnych wierzeń, w wyższych zaś kulturach występuje w pełniejszej i bardziej świadomej formie pod postacią religii, nauki i filozofii. W ten sposób czynnik intelektualny warunkuje rozwój każdego społeczeństwa. Jest on aktywnym i twórczym elementem kultury ponieważ wyzwala człowieka z władzy czysto biologicznych praw, rządzących rozwojem gatunków zwierzęcych i pozwala mu akumulować wzrastający kapitał wiedzy oraz społecznych doświadczeń, które dają mu coraz większe panowanie nad jego materialnym otoczeniem.

Wprawdzie ów element intelektualny nigdy nie jest zależny od tego ostatniego, będąc współistotnym z materialnym podłożem kultury w ten sam sposób, w jaki psychika jednostki jest współistotna z jej ciałem. Lecz tak samo jak duchowość indywidualna ożywia i przenika ciało, tak samo element intelektualny stanowi duszę i formującą zasadę kultury. Dwóch ludzi może posiadać wspólne otoczenie geograficzne i wspólny typ rasowy, a jednak różnić się całkowicie kulturą, jeśli nie podzielają tej samej intelektualnej tradycji. Widzieliśmy, jak całe kraje przechodzą z jednej kultury w inną bez żadnych zasadniczych zmian składu ludnościowego, a także, jak w wypadku Islamu, mogliśmy zaobserwować, jak nowa postawa wobec życia, uformowana wśród piasków arabskiego płaskowyżu, przekształciła życie i organizację społeczną słowiańskich górali Bośni, malajskich piratów Indii Wschodnich, mieszkańców wysoce cywilizowanych miast Persji i Indii Północnych, czy dzikich plemion murzyńskich Afryki. To, co ostatecznie dzieli narody, to nie rasa, język czy miejsce zamieszkania lecz owe duchowe różnice poglądów i tradycji, które uwidoczniają się w kontrastach między helleńczykiem a barbarzyńcą, między żydem a nie żydem, między muzułmaninem a Hindusem czy chrześcijaninem a poganinem. We wszystkich tych wypadkach wchodzi w grę odmienna koncepcja rzeczywistości, odmienne moralne i estetyczne pojęcia, jednym słowem odmienny świat wewnętrzny. U podłoża każdej cywilizacji istnieje jakaś wizja — wizja mogąca być nieświadomym owocem wieków wspólnej myśli i wspólnego działania, lub która mogła wziąć swój po-

czątek z nagłego objawienia jakiegoś wielkiego proroka czy myśliciela. Przeżycia Mahometa, który w jaskini na górze Hira pojął, że żywot ludzki jest przemijający jak trzepot skrzydła komara w porównaniu ze wspaniałością i potęgą Boskiej Jedności, ukształtowało byt ogromnego odłamu ludzkiej rasy. Bowiem człowiek, który od tysiąca lat słucha trzy razy dziennie śpiewu muezzina, głoszącego jedność Boga, nie może żyć tak samo i widzieć tak samo jak Hindus, czczący życie natury w niezliczonych formach i spoglądający na świat zewnętrzny jako na przejaw zmagania się kosmicznych sił seksualnych.

Podczas jednak gdy intelektualna lub duchowa zmiana wywołuje daleko idące reakcje w zakresie materialnej kultury danego narodu, zmiana ściśle zewnętrzna lub materialna daje niewielki efekt pozytywny, chyba, że posiada jakieś korzenie w psychicznym podłożu kultury. Jest rzeczą ogólnie znaną, że wpływ cywilizacji materialnej nowoczesnej Europy na ludy prymitywne nie prowadzi z reguły do kulturalnego postępu. Przeciwnie, jeśli wpływ ten nie idzie w parze z procesem stopniowego kształcenia i duchowej asymilacji, niszczy zazwyczaj kulturę, na którą działa. Ludzie potrafią zużytkować nową wiedzę czy nową technikę tylko wtedy, jeżeli powiążą je z duchem swej kultury i ze swą ogólną postawą wobec życia.

Istotnymi zmianami w kulturze są te, które pochodzą z wewnątrz, to też umysł ludzki stanowi najdonioślejszy ze wszystkich czynnik kulturalnego postępu. Na pierwszy rzut oka mogłoby się to wydawać powrotem do dawnych, intelektualistycznych poglądów na postęp, które inspirowały filozofów i socjologów osiemnastego i dziewiętnastego stulecia. Jednakże ludzie tacy jak Helvetius, Condorcet czy Buckle pojmowali element racjonalny w historii na sposób bardzo różny od tego, jaki sugerujemy w tym miejscu. Buckle naprzykład uważa wzrost wiedzy i rozwój naukowych wynalazków za sprawę jedynie ważną, odmawiając moralności, religii, literaturze i polityce wszelkiego istotnego wpływu na postęp społeczny.

Tymczasem nietrudno zauważyć, że wiedza naukowa i duch racjonalnego krytycyzmu, jakkolwiek wywarły ogromny wpływ na rozwój naszej cywilizacji w ostatnich czasach, w innych epokach i w odniesieniu do innych kultur miały bardzo ograniczone znaczenie. Jeśli chcemy ocenić doniosłość czynnika intelektualnego w kulturze, musimy rozszerzyć pojęcie intelektu tak, by obejmowało całą domenę ludzkiej świadomości,

począwszy od pierwszych, nieskładnych wysiłków, zmierzających do uporządkowania danych zmysłowego doświadczenia, aż po najwyższe osiągnięcia spekulatywnej myśli.

Proces redukowania niezrozumiałej wielkości i różnolitości widzialnego świata do porządku i jedności rozwija się równolegle z historią rodzaju ludzkiego. Nigdy nie dobiega on końca, ponieważ istnieje zawsze nie podlegająca redukcji reszta, wymykająca się najżarliwszym wysiłkom nauki i filozofii, z drugiej jednak strony, postępuje on stale naprzód od chwili, gdy człowiek zaczął po raz pierwszy nadawać imiona rzeczom oraz klasyfikować i porządkować swe doświadczenia za pomocą języka. Od samego zarania prymitywnej kultury usiłował człowiek, w formie choćby symbolicznej i nieudolnej, zrozumieć prawa życia i dostosować do nich swą społeczną działalność. Lecz człowiek prymitywny nie widzi świata tak, jak człowiek nowoczesny w postaci biernego lub mechanistycznego systemu, stanowiącego scenę dla ludzkiej przedsiębiorczości, w postaci pierwotnej materii, którą człowiek dopiero uformuje. Widzi go jako żyjący świat tajmeniczych sił, przewyższających jego własną siłę, a istotę swego życia upatruje w służeniu tym mocom i w obłaskawieniu ich. Pierwszą zaś potrzebą społeczności, nie mniej ważną niż żywność i broń, jest zaopatrzenie się w technikę psychiczną, za pomocą której człowiek może wejść w styczność z tymi nadprzyrodzonymi siłami i sprawić, by były mu przychylne. Jak to powiedział Durkheim, religia jest jak gdyby łonem, z którego wyszły wszystkie zalążki ludzkiej cywilizacji. „Ponieważ celem jej było obejmować rzeczywistość we wszystkich jej przejawach, wobec tego świat fizyczny na równi z moralnym, siły poruszające ciała, jak i siły poruszające umysły, pojęte zostały w aspekcie religijnym. Dlatego właśnie większość różnorodnych metod i praktyk, zarówno takich, które umożliwiają rozwój życia moralnego (prawo, etyka, sztuka) jak i tych, które służą życiu materialnemu (nauki praktyczne i techniczne) wypływa bezpośrednio lub pośrednio z religii. Z chwilą gdy człowiek wpadnie na pomysł, że istnieją jakieś wewnętrzne związki między rzeczami, nauka i filozofia stają się możliwe. Religia otwiera dla nich drogę".

Przyczyna tego jednakże nie leży w fakcie, który Durkheim podaje nam do wierzenia, iż religia nie jest niczym innym, jak tylko ubóstwieniem społecznej świadomości. Przeciwnie, jakkolwiek życie społeczne zależne jest od religii, sfera religii leży

poza zasięgiem władzy społecznej, zaś instynkt religijny polega zasadniczo na poczuciu zależności od potęg ponadludzkich. Wśród ludzi pierwotnych poczucie to występuje z większą nawet siłą niż w społeczeństwach o wyższej kulturze, ponieważ członkowie tych ostatnich posiadają pewien stopień autonomii w stosunku do zewnętrznego świata, podczas gdy dzicy żyją w stanie nieustannej zależności od sił, których nie potrafią ani pojąć ani opanować. Otoczeni są tajemniczymi potęgami, objawiającymi się zarówno w przyrodzie jak i w wewnętrznej świadomości człowieka, obecnymi na niebie i na ziemi, w zwierzętach i roślinach, nie mniej niż w snach i widzeniach oraz występującymi pod postacią duchów zmarłych. Stąd też religia prymitywna nacechowana jest uniwersalnością oraz nieokreślonością i nie sposób wyodrębnić jakiś jeden określony typ wierzeń czy praktyk religijnych jako źródło i punkt wyjścia całego procesu.

Nowocześni antropologowie i badacze prymitywnej mentalności skłonni są uważać religię za zjawisko wtórne i przyjmować, że najważniejszą postawą człowieka wobec rzeczywistości był rodzaj empirycznego materializmu. Tak więc klasyczna teoria szkoły antropologów ewolucjonistów, począwszy od Taylora a na Frazerze kończąc, przypisuje początki religii istnieniu przesadnego strachu przed duchami, który stopniowo rozszerzał się, tak że wreszcie każde dziwne lub przerażające zjawisko w przyrodzie uważane było za dzieło indywidualnych duchów, podobnych do dusz zmarłych. Mówiąc słowami Taylora, koncepcja duszy ludzkiej była wzorem wyobrażeń ludzkich o bycie duchowym w ogóle „począwszy od najmniejszego elfa, baraszkującego w trawie aż do niebiańskiego Stwórcy i Władcy Świata — Wielkiego Ducha".

Wyjaśnienie to wydaje się wprost kluczem do zagadnienia całego procesu religijnej ewolucji, toteż łatwo zrozumieć, jak musiało być pociągające dla współczesnych Darwina i Herberta Spencera. Jednakże szczegółowsze wniknięcie w kulturę ludów prymitywnych udowodniło, że nie można wyodrębnić jakiegoś jednego wierzenia, lub choćby jednego typu wierzeń jako źródła i punktu wyjścia religijności w ogóle. Cała mentalność człowieka prymitywnego jest religijna, zaś wiara w duchy osobowe jest jednym tylko aspektem. Jego koncepcja rzeczywistości nigdy nie ogranicza się do tego, co dotykalne i widzialne. Nie tylko nie jest on materialistą, stwierdza Mary Kingsley,

ale samo myślenie kategoriami materii stanowi dla niego nielada wysiłek. „Myśl jego trzyma się zasady, że wydarzenia są wynikiem działania ducha na ducha. My przywykliśmy uważać je za wynik działania materii na materię... Okoliczności zmuszają Anglika do postrzegania istnienia materialnego (zewnętrznego) świata. Afrykanin nie rozdziela gatunkowo ducha i materii, a ta ostatnia stanowi dla niego jedynie najniższą formę duchowości".

Wśród dojrzalszych ludów o prymitywnej kulturze ta koncepcja duchowej natury rzeczywistości zyskuje niemal filozoficzny wyraz. Pewien kapłan plemienia Dakota wyjaśnił n. p. Jamesowi Walkerowi, że widzialne przez nas formy nie są wcale formami rzeczywistymi, lecz tylko „tonwapi" tj. manifestacjami boskiej siły, w której mocy się znajdują. Bowiem każda rzecz na świecie ma swego ducha, duch zaś jest „wakan" — boską siłą — płynącą od istot „wakan" będących większymi i potężniejszymi niż istoty ludzkie, tak samo jak te ostatnie są większe i potężniejsze od zwierząt. Jeszcze bardziej godne uwagi jest przekonanie Maorysów, że świat zewnętrzny stanowi „aria" czyli odbicie bóstw. Elsdon Bert notuje, że pewien misjonarz powiedział Maorysowi, iż jego religia jest w błędzie ucząc, że każda rzecz ma duszę. Maorys odparł na to: „gdyby jakaś rzecz nie była w mocy „wairua" któregoś z „atua" — cienia któregoś z bogów — nie mogłaby ona mieć kształtu". To, co pozwala nam poznać dany przedmiot materialny, nie jest bynajmniej jego fizyczną naturą lecz duchem, w którego mocy rzecz się znajduje. Co więcej, każde istnienie zawiera w sobie element wieczny — „toiora" niezniszczalnego świata — „toiora" zaś wszechświata to nic innego jak dusza najwyższego boga — Io, Określonego — przez — Siebie.

Koncepcje te, rzecz prosta, nie są reprezentatywne dla mentalności prymitywnego człowieka. Stanowią one zapewne najbardziej rozwinięty typ spekulacji, spotykanej wśród wszystkich ludów o niższej kulturze. Niemniej precyzują one pogląd na rzeczywistość, który w nieokreślonej i chwiejnej formie istnieje wśród wszystkich prymitywnych ludów. Wszędzie spotykamy się z wierzeniem, że poza zewnętrznymi pozorami rzeczy istnieje tajemniczy świat duchowych lub nadprzyrodzonych mocy, rządzący naturą i życiem ludzkim.

Ludy dojrzalsze pojmują te moce w bardziej osobowej i zindywidualizowanej postaci jako istoty duchowe, w rodzaju „pa-

nów" i „właścicieli" plemion paleo-syberyjskich, duchów opiekuńczych Indian stepowych i bóstw przyrodniczych wszystkich politeistycznych ludów na całym świecie. Istnieje jednak również mniej rozwinięta forma religii pierwotnej, gdzie nadprzyrodzona moc, rządząca światem, pojmowana jest jako ogromna i niezróżnicowana jedność. Nawet Koryacy syberyjscy, wyobrażający sobie swe bóstwo w mniej lub więcej osobowej postaci, nazywają je nie tylko „Panem na wysokości" lub „Władcą pioruna", ale także „Wszechświatem", „Istniejącym", „Istnieniem" lub „Siłą". W Afryce Yok plemienia Lango, Mulungu plemienia Yao czy Engai plemienia Masai, jest nie tyle tytułem boga ile nazwą niezróżnicowanej, nadprzyrodzonej mocy, objawiającej się równocześnie w magii, w przejawach życia natury i w postaci duchów zmarłych.

Jednakże owa koncepcja nieokreślonej, nadprzyrodzonej mocy, przepajającej przyrodę, uzyskała najdobitniejszy wyraz w wierzeniach ludów myśliwskich Ameryki Północnej. Z pojęciem tym spotykamy się u Irokezów pod nazwą Orenda, u Siuksów pod nazwą Wakan; u Algonquianów jest to Manito, u Athabasków Coen, u Tlingitów Yok. O Indianach Tlingit z Alaski Swanton pisze następująco: „Tlingitowie nie dzielą arbitralnie świata na pewną ilość rejonów, rządzonych przez pewną ilość istot nadprzyrodzonych. Przeciwnie, moc nadprzyrodzoną pojmują jako jednorodny i bezosobowy ogrom o nieprzeniknionej naturze, który wszakże przyjmuje formę osobową, nawet możnaby powiedzieć ludzko-osobową, gdy tylko objawia się człowiekowi w jakimkolwiek aspekcie. Tak więc duch nieba jest oceanem nadprzyrodzonej energii, manifestującym się w niebie, podobnie duch morza jest jego „morską" manifestacją, duch niedźwiedzia manifestacją „niedźwiedzią", duch skały manifestacją „skalną" itd. Nie znaczy to wcale, by w Tlingitowie wyrozumowali to sobie świadomie, lub by formułowali pojęcie nadprzyrodzonej jedności, lecz wydaje się, że odczuwają rzecz w ten sposób. Dlatego też mają tylko jedną nazwę dla owej siły duchowej: każda jej manifestacja nazywa się Yok, pojęcie „Wielkiego Ducha" zdaje się odpowiadać temu samemu spostrzeżeniu czy uczuciu, sprowadzonemu do formy osobowej. Należy odróżnić wyraźnie wspomnianą energię nadprzyrodzoną od energii naturalnej i nigdy nie mieszać tych pojęć. Wprawdzie pierwsza objawia się w skutkach podobnie jak druga, jednak Tlingitowie dostrzegają między nimi równie wielką róż-

nicę jak my. Toczący się z góry głaz czy biegnące zwierzę nie są bynajmniej przejawem nadprzyrodzonej energii, chociaż jeśli z działaniem tym łączy się coś niezwykłego, coś, co wykracza poza codzienne doświadczenie Indian, może być ono uznane za taki przejaw".

Pewien wódz z Dakoty udzielił pannie Alice Fletcher następującego wyjaśnienia wierzeń Indian: „Wszystko cokolwiek się porusza, zatrzymuje się od czasu do czasu. Ptak zatrzymuje się w swym locie, aby uwić gniazdo, lub aby odpocząć. Człowiek w swych wędrówkach zatrzymuje się, kiedy chce. Tak samo zatrzymywał się bóg (Wakan). Słońce, takie jasne i piękne, jest jednym z miejsc, gdzie się zatrzymał. Był na księżycu, na gwiazdach, u wiatrów. Drzewa, zwierzęta — wszystko to są ślady jego postojów, a Indianin duma o tych miejscach i śle swoje modły, aby dotarły tam, gdzie on przebywał, dla zdobycia zdrowia i błogosławieństwa".

A przecież ta mroczna koncepcja „oceanu nadprzyrodzonej energii" nie łatwa jest do określenia i wyrażenia dla człowieka prymitywnego, czy nawet cywilizowanego. Stanowi ona tło wszystkich jego myśli i poglądów na życie, lecz z tejże samej przyczyny uchodzi uwadze powierzchownego obserwatora. Nic więc dziwnego, że misjonarze, podróżnicy i antropologowie wyprowadzili swe poglądy na religię ludów prymitywnych z mitów i baśni, które należą przeważnie do wierzchniej warstwy świadomości społecznej. W wypadku Tlingitów, najważniejszą cechą religii, badanej z tego punktu widzenia, nie była owa rozproszona siła nadnaturalna, o której mówiliśmy powyżej, ale określona dokładnie postać — Jehla — kruka. Komiczne, a często bardzo niemoralne wyczyny tej osobistości są tematem niezliczonych bajek. Jehl — kruk jest ponadto rodzajem demiurga i Prometeusza, który przyniósł ludziom ogień oraz osadził słońce i gwiazdy na właściwych im miejscach. Mimo wszystko te racjonalistyczne i na pozór żartobliwe mity godzą się w jakiś sposób z głęboko religijną postawą. Buszmeni na przykład mają bóstwo owadzie zwane Cagn, przypominające z kuglarskiego usposobienia Jehla — kruka lub lisa — Przecherę. Otóż J. M. Orpen przytacza następujące słowa buszmeńskiego myśliwca Quinga: „Cagn stworzył wszystkie rzeczy, a my modlimy się do niego: O Cagn, o Cagn, czyż nie jesteśmy twymi dziećmi? Czyż nie widzisz naszego głodu? Nakarm nas. Gdzie jest Cagn, tego Quing nie wie, ale antylopy wiedzą. Czyż nie

polowałeś sam i nie słyszałeś jego krzyku, gdy antylopy puszczają się nagle biegiem na jego zew?"

Faktem jest, jak słusznie zaznaczył Andrew Lang, że mitologia i religia w ścisłym tego słowa znaczeniu, to dwie odmienne rzeczy, nierozerwalnie ze sobą splątane, ale pochodzące z wyraźnie odmiennych źródeł. Należy jednak wątpić czy Lang miał rację wywodząc początki mitu ze skłonności prymitywnego umysłu do szukania wyjaśnień każdego przyrodniczego zjawiska — skąd lampart wziął cętki, dlaczego księżyca ubywa i tak dalej, na sposób „takich sobie bajeczek". Bowiem pewien amerykański uczony, T. T. Waterman, wykazał, że — przynajmniej w Ameryce Północnej — rozprzestrzenienie się mitu bywa zazwyczaj szersze niż związane z nim wyjaśnienia i wywnioskował stąd, że element komentatorski jest wtórny.

Łatwo jednak zrozumieć, w jaki sposób, z chwilą gdy pewien wątek stał się już popularny, może się on zabarwić kosmologicznym sensem, a nawet zostać powiązany z mglistymi bóstwami religijnego panteonu, tak że atrybuty typowego kuglarza i żartownisia, takiego jak n. p. Stary Kujot Ameryki Północnej, mieszają się z czysto religijnymi cechami postaci takiej jak słońce. Tak więc dwie koncepcje Cagna, jako stwórcy i jako kuglarza, należeć mogły początkowo do dwóch różnych tradycji myślowych, które ostatecznie zlały się z sobą, gdy powiązano je z mitycznym świętym owadem.

Niemniej Andrew Lang miał zupełnie prawo utrzymywać, że mitologia pozbawiona jest niemal religijnego znaczenia. Nawet sami przedstawiciele ludów prymitywnych przyznają to czasem zupełnie wyraźnie. Indianie Omaha n. p. oraz pokrewne im plemiona rozgraniczają surowo mity i bajki od świętych obrządków i widzeń. Pierwsze uważane są za legendy lub „kłamliwe opowieści", należące do rzędu spraw płochych, do drugich zaś podchodzić można tylko z modlitwą i postem, należą one bowiem do Wakandy, liczą się między rzeczy nadprzyrodzone. Wydaje się, że podobny podział przeprowadzają również Indianie Pueblo.

Mitologia należy do innego świata niż świat religijnego doświadczenia, zaś jej absurdy i groteskowość nie mogą być argumentem przeciw głębi i realności tego drugiego. Profesor Lowie opisuje główną postać kosmologicznych mitów Indian Crow jako typowego łobuza, grubianina i bufona. Mimo to pisze równocześnie: „Indianin Crow zachowywał wobec przyrody

szczerą pokorę, kontrastującą jaskrawo z jego dumą cechującą go w stosunkach z współplemieńcami. Doświadczał on owego uczucia zupełnej zależności od czegoś poza nim, które Schleiermacher i Feuerbach uważają za źródło religijności. Sam przez się człowiek jest niczym, ale gdzieś w świecie bytują tajemnicze istoty, większe od niego, od których dobrej woli zależy dźwignięcie człowieka wyżej". A cóż może być głębiej religijnego jak pieśń wojownika Pawnisa:

„O ty, który władasz niebiosami,
Oto żyję. Tobie powierzam mój los,
Samotny na ścieżce wojennej".

A przecież ta postawa, znajdująca tak częsty wyraz w prymitywnej modlitwie i w prymitywnym rytuale, nie ma żadnego uzasadnienia w mitologii.

Jak pisał jeden z pierwszych misjonarzy w Kanadzie: „Prawdę mówiąc ludzie ci nie otrzymali od swych ojców żadnej znajomości Boga, a nim pojawiliśmy się w ich kraju, znali tylko próżne bajki o pochodzeniu świata. Mimo to, jakkolwiek byli zupełnymi dzikusami, posiadali w swym sercu tajemne odczucie boskości oraz pierwszej zasady, z której wszystko powstało. I chociaż nie wiedzieli, co by to było, zwracali się ku temu w swych modlitwach. W puszczy podczas łowów, na wodzie i wśród niebezpieczeństw morza, wzywają tego kogoś ku pomocy".

Niemniej mitologia posiada swoją własną wartość i doniosłość, jeśli nie w sferze religii, to przynajmniej w sferze myśli. Daje ona pole do pierwszych wysiłków swobodnego, racjonalnego badania i otwiera drogę dla intelektualnej spekulacji, wyrażającej się w drobiazgowych, semi-filozoficznych systemach kosmologii Polinezyjczyków lub Indian Pueblo.

Nawet w swych najprymitywniejszych formach mitologia ucieleśnia pewien krytycyzm życia. Można twierdzić, że w mitycznej kosmologii dominującą rolę odgrywa wszechobecna postać złośliwego kuglarza. Dzieje się tak nie tylko ze względu na literacką atrakcyjność tej postaci, lecz także dlatego, że człowiek prymitywny zdaje sobie sprawę z istnienia arbitralnego i złośliwego elementu w życiu, który musi mieć również szersze kosmiczne znaczenie. Wśród ludów afrykańskich zaznacza się specjalnie krytyczna i pesymistyczna postawa wobec życia. Postaci bóstw mitologicznych są tu nie tylko dokuczliwymi ku-

glarzami, często uosabiają zdecydowanie złe potęgi, czyhające tylko, by zniszczyć człowieka. Bywają też one istotami, których przyrodzona natura uległa zmianie, a serce oziębło. „Cagn z początku był bardzo dobry i miły, ale zepsuł się, musząc prowadzić nieustanną walkę", powiedział ten sam Buszmen Quing, którego cytowaliśmy uprzednio. „Leza, bóg Ba Ila, jest nie tylko stwórcą i zachowawcą, który zsyła deszcz i urodzaje. Jest on prześladowcą; siedzi na grzbiecie każdego z nas, a my nie możemy strząsnąć go z siebie". Tak samo jak Cagn stał się on stary i przewrotny, a cały porządek przyrody zmienił się wraz z nim na gorsze.

Wydaje się, jakoby element krytyczny w myśli prymitywnej nie prowadził z reguły ku postępowi i oczyszczeniu koncepcji religijnych, lecz raczej ku ich skażeniu i negacji. .

Czynnika dynamicznego w kulturze prymitywnej szukać należy raczej w sferze bezpośrednich religijnych doświadczeń niż w sferze świadomych, racjonalnych spekulacji. Paradoksem wydawać się może sugestia, że punktu wyjścia ludzkiego postępu szukać trzeba w najwyższym rodzaju doznania — w intuicji czystego bytu. Należy jednak pamiętać, że przynajmniej w zakresie intelektu postęp ludzki dokonuje się nie tyle od form niższych ku wyższym, ile od form niejasnych i zmieszanych ku wyraźnym. Sztuka i literatura n. p. bynajmniej nie rozwijają się po tej samej linii ciągłej, którą obserwujemy w kulturze materialnej. Kultura „niska" może wytworzyć sztukę doskonałą w swoim rodzaju i nie dającą się już ulepszyć. W ten sposób nawet najbardziej zacofane ludy posiadać mogą wysoce rozwinięty zmysł religijny, wyrażający się nieraz z intensywnością niemal mistyczną. Ostatecznym zrębem religii prymitywnej nie jest wcale wiara w duchy, czy istoty mityczne, ale jakaś niejasna intuicja transcendentalnego bytu — „oceanu nadprzyrodzonej energii", „pelagus substantiae infinitum et indeterminatum".

Człowiek prymitywny nie jest ani animistą ani politeistą, bowiem tajemnicza siła, którą czci nie da się całkowicie zidentyfikować z żadną z indywidualnych form, w których się manifestuje. Nie jest również panteistą, ponieważ podstawową cechą owej siły jest jej nadprzyrodzony i transcendentalny charakter.

„Religia Dakoty — pisze Riggs — nie polega na wierze w przejściowe bogi jako takie. Plemię wierzy w coś tajemni-

czego i niedosięgalnego, co wciela się w bóstwo i to tylko w tym stopniu, na jaki pozwala indywidualna fantazja wyznawcy. Każdy czci tylko niektóre bóstwa, zaniedbuje zaś i lekceważy inne; jednakże bezspornym przedmiotem czci wszystkich, niezależnie od wybranego upostaciowania, jest Taku Wakan, tajemnicza, nadprzyrodzona potęga. Żadne określenie nie jest w stanie wyrazić, czym jest Wakan Dakotów. Nazwa ta zawiera pełnię tajemnicy, nadludzkiej mocy i bóstwa".

Tak więc zarówno dla dzikiego jak i dla filozofa wszystko kończy się tajemnicą, zaś mglistość i niepewność prymitywnego umysłu zdobywa się na tę samą konkluzję, co i głębia mistyka, który pisał:

„Celem wszystkiego jesteś Ty, będąc Jednym i Wszystkim i Żadnym,

„Będąc Jednym nie jesteś wszystkim, jako Wszystko nie jesteś jednym,

„Wszystkie imiona są Twoje, jak więc używać mam Twego Imienia, Jedyny Niewypowiedziany.

Św. Grzegorz z Nazianzu"

Tłumaczył **J. J. Szczepański.**

Artykuł powyższy jest tłumaczeniem rozdziału z książki Ch. Dawsona „Religion and Culture". Bliższym danym o autorze i jego naukowym dorobku poświęcony jest w tymże numerze artykuł pióra J. Turowicza str. 416.

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów

We *Wstępie do teorii marksizmu* prof. Adam Schaff zakwestionował dowód istnienia Boga z ruchu. Powodem negatywnego ustosunkowania się do tego dowodu polskiego teoretyka marksizmu jest z jednej strony jego przekonanie się do dialektycznej interpretacji genezy ruchu a z drugiej strony myśl o zasobach kinetycznej energii wewnętrzno-atomowej, która ma czynić zbędnym wszelki impuls zewnętrzny dla uwarunkowania ruchu materii [1]).

W pracy *Materializm dialektyczny* poddałem już analizie krytycznej dialektyczną interpretację genezy ruchu [2]). Nie zająłem się jednak dotąd oceną wartości dowodu istnienia Boga z ruchu na tle danych fizyki współczesnej. Otóż tę lukę w dyskusji z prof. Schaffem chciałbym obecnie wypełnić.

Prof. Schaff nie jest pierwszym autorem, który odrzuca kinetyczny dowód istnienia Boga w imię osiągnięć współczesnej fizyki. Poprzednika miał, między innymi, w Ludwiku Rougier. Już ten zwolennik Koła Wiedeńskiego negatywnie ustosunkował się do wymienionego dowodu w takich pracach, jak *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein* (Paris, Etienne Chiron, bez daty [3]), str. 237—239), *La Scolastique et le Thomisme* (Paris, Gauthier-Villars et Cie 1925, str. 165, 195—197) i *La Scolastique et la Logique* (Erkenntnis, vol. 5, 1935, str. 100—109).

Podstawowy zarzut, jaki Rougier wysunął przeciw kinetycznemu dowodowi istnienia Boga, wyraża się w twierdzeniu, że

[1]) Zob. „Wstęp do teorii marksizmu". Książka, 1947, str. 43, 143, 144.
[2]) Str. 78, 79.
[3]) Pierwsze wydanie ukazało się w r. 1922.

według dowodu kinetycznego siła jest czynnikiem determinującym szybkość, a ciało, pozostawione sobie, będzie znajdowało się zawsze w spoczynku; gdy tymczasem zasada bezwładności uczy, że siła determinuje tylko przyśpieszenie i gdy siła przestanie oddziaływać na dane ciało, to ciało będzie *samo przez się* kontynuowało bez przerwy osiągnięty dzięki sile stan ruchu, jeżeli tylko nie spotka przeciwdziałania w jakimś oporze zewnętrznym. Odrzucenie dowodu kinetycznego w oparciu o zasadę bezwładności musiało się przedstawiać Rougierowi jako coś definitywnego, skoro według niego wymieniona zasada znalazła empiryczne potwierdzenie w ruchach planetarnych, w doświadczeniach Galileusza dotyczących spadania ciał na równi pochyłej, w ruchach Brownowskich drobin oraz w ruchach ostatecznych składników materii, jak elektrony, protony itd. Zdaniem Rougiera doświadczenie nam mówi, że materia sama przez się znajduje się w ustawicznym ruchu. To, co w skali makrokosmosowej przedstawia się nam jako spoczynek ciał, jest tylko złudzeniem, które powstaje w naszych mało precyzyjnych zmysłach wówczas, gdy zespoły cząsteczek, jakimi są ciała makrokosmosu, znajdują się w stanie równowagi statystycznej. Z założenia, iż ruch jest nieodłączną właściwością materii, Rougier wyprowadził wniosek, że zagadnienie pierwszego motoru jest dziś pseudozagadnieniem. Pytać się ze sensem o pierwszy motor ruchu w świecie można było, według Rougiera, tylko przy dawniejszych poglądach na materię, gdy ciała uważano za nieruchome przez się.

Krytyka dowodu istnienia Boga z ruchu, jaką znajdujemy u prof. Schaffa, wykazuje dużo podobieństwa do wywodów Rougiera. Polski teoretyk marksizmu utrzymuje tak samo jak Rougier, że ruchu nie trzeba materii udzielać z zewnątrz, bo ruch jest stałą cechą materii. Gdy jednak Rougier na poparcie tej tezy zwracał się najpierw do Galileuszowej zasady bezwładności a dopiero na drugim miejscu do doświadczenia, to prof. Schaff od razu sięgnął do doświadczenia, wskazując na kinetyczną energię wewnętrzno-atomową jako na źródło ruchu materii. Oto zasadniczy dla naszej kwestii tekst ze *Wstępu do teorii marksizmu:* „Materializm dialektyczny odrzuca koncepcję istnienia nieruchomej materii, wprowadzonej w ruch drogą bodźca zewnętrznego. Takiemu poglądowi hołdowali w rozmaitej formie Descartes, Spinoza, Newton. Wywarł on też poważny wpływ na francuski materializm mechanistyczny XVIII wieku. Bezpośrednim wnioskiem płynącym z podobnego sta-

nowiska jest przyjęcie istnienia jakiejś siły zewnętrznej, która nadaje ruch materii, t. zn. tak lub inaczej przyjęcie interwencji boskiej, co wyraźnie zresztą wypływa z koncepcji Newtona. Takie zaś uzasadnienie ruchu materii, oparte właściwie o racje wiary, musimy odrzucić w myśl założeń *naukowego* badania. Badania najnowszej fizyki doprowadziły do odkrycia wewnątrz atomu źródła energii kinetycznej, obalając tym samym wszelkie koncepcje zewnętrznego impulsu na wytłumaczenie ruchu materii. Uznając ruch za nieodłączną właściwość materii [4]) materializm dialektyczny odrzuca tym samym możliwość istnienia stanu *absolutnego* spoczynku. Nie znaczy to jednak, by negował on istnienie stanów spoczynku w ogóle, co równie przeczyłoby doświadczeniu, jak przyjęcie absolutnego bezruchu. Wszelako materializm dialektyczny tłumaczy dostrzegane w przyrodzie fakty spoczynku, bezruchu jako stany *względnego* spoczynku, które należy pojmować jako *momenty ruchu*, nie zaś jako jego zaprzeczenie. Są to bowiem okresy chwilowej, przejściowej równowagi, wywołane ruchem materii" [5]).

Zanim przejdę do zasadniczej dyskusji nad stanowiskiem Schaffa, chciałbym zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję w jego wywodach. Autor *Wstępu do teorii marksizmu* twierdzi, że gdy się założy istnienie nieruchomej materii, to potem będzie się zmuszonym dla wytłumaczeia jej ruchu sięgnąć do sił zewnętrznych, a ostatecznie do interwencji boskiej. Gdy słyszymy takie oświadczenie, każdy z nas będzie się spodziewał, że prof. Schaff zacznie krytykować podstawy dowodu istnienia Boga z ruchu, nikomu jednak, kto myśli logicznie, nie nasunie się przypuszczenie, że nasz autor postawi później zarzut, iż teza o istnieniu pierwszego motoru — Boga opiera się „właściwie o racje wiary". Wszak to ostatnie twierdzenie stoi w wyraźnej niezgodzie z pierwszym twierdzeniem Schaffa, że teza o istnieniu pierwszego motoru jest koniecznym wnioskiem z pewnej koncepcji materii. A jednak autor *Wstępu do teorii marksizmu* powie zupełnie wyraźnie, że tłumaczenie ruchu materii w ostatniej instancji przez interwencję boską opiera się „właściwie o racje wiary". Prof. Schaff jest tak pod obsesją przekonania o wyłącznie fideistycznych podstawach stanowi-

[4]) Gdzie indziej (na str. 103) napisze Schaff, że ruch przedstawia się dla dialektyki „jako konieczna forma istnienia materii. Materię charakteryzuje nie tylko to, że istnieje obiektywnie i jest źródłem naszych wrażeń, ale i to, że znajduje się w nieprzerwanym ruchu."

[5]) Str. 43, 44.

ska teistycznego, że temu przekonaniu daje wyraz nawet wówczas, gdy co dopiero powiedział, iż przyjęcie istnienia pierwszego motoru — Boga jest koniecznym logicznym następstwem założenia nieruchomej z siebie materii.

Wskazana przez nas niekonsekwencja w wywodach Schaffa jest jednak czymś ubocznym dla jego argumentacji przeciw dowodowi istnienia Boga z ruchu i samej tej argumentacji jeszcze nie podważa. Zbadajmy więc teraz, jaka jest wartość tej argumentacji.

Prof. Schaff utrzymuje, że „badania najnowszej fizyki doprowadziły do odkrycia wewnątrz atomu źródła energii kinetycznej obalając tym samym wszelkie koncepcje zewnętrznego impulsu na wytłumaczenie ruchu materii". Gdy nasz autor pisze o odkryciu wewnątrz atomu źródła energii kinetycznej, ma niewątpliwie na myśli wyzwolenie energii jądrowej, które zasadza się na oswobodzeniu części energii wiązania nukleonów, jaka się wywiązuje po częściowym zaniku ich masy [6]). Chce więc prof. Schaff powiedzieć, że składowe cząsteczki jądra atomów izotopu uranu 235 czy plutonu nie są z siebie czymś biernym, czymś bezwładnym tylko, lecz przeciwnie, są czymś dynamicznym, są zmagazynowaną energią, której część już umiemy wyzwolić głównie pod postacią energii kinetycznej, gdy udało nam się unicestwić mały procent masy tych cząsteczek. To jest fakt, który musimy przyjąć razem z Schaffem. Czy jednak ten fakt stanowi poparcie jego tezy, że materia dla swego ruchu nie potrzebuje bezwzględnie żadnego zewnętrznego impulsu? Sądzę, że nie. Prof. Schaff wie przecież, że energia jądrowa nie wyłoniła się samorzutnie, lecz że do jej wyzwolenia potrzeba było bodźca zewnętrznego pod postacią neutronów. Ale choć fakt przytoczony przez Schaffa nie może stanowić potwierdzenia jego tezy, to jednak musimy przyznać, że autor miał w zasadzie trafne wyczucie, iż w wypadku wyzwolenia energii jądrowej nie potrzebujemy uciekać się do nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego. Wyzwolenie energii jądrowej tłumaczy się tu bez reszty przez ingerencję człowieka, tak że cały krąg działania zamyka się w sferze ziemskiej i nie wychodzi poza nią. Oczywiście, że filozof, który opowiada się za istnieniem Boga, będzie musiał dla całkowitego zrozumienia skuteczności ingerencji człowieka przy wyzwalaniu

[6]) Zob. prof. Arkadiusza Piekary „Elektryczność i budowa materii" — Kraków 1948, par. 340, str. 625.

energii jądrowej przyjąć tzw. concursus divinus[7]). Jednakowoż rola, jaką tu przypisuje się Bogu przy współdziałaniu z czynnością człowieka oraz z reakcją jądrową nie upoważnia do nazwania Boga pierwszym motorem nieruchomym. W naszym wypadku chodzi o inny typ oddziaływania niż ten, który byłby charakterystyczny dla akcji pierwszego motoru nieruchomego. Chodzi mianowicie nie o wprowadzenie ruchu fizycznego, ale o poruszenie do działalności tych sił, które Bóg złożył czy to w duszy człowieka, czy w materii. Bóg przy tym popychaniu do działania występuje nie jako pierwszy motor ruchu, ale jako pierwsza przyczyna czynności, które spełniają stworzenia jako przyczyny wtórne.

Ale ta okoliczność, że w wypadku wyzwalania energii jądrowej nie potrzeba uciekać się dla pełnego wytłumaczenia całej akcji ruchowej do pierwszego motoru nadświatowego, nie obala jeszcze dowodu istnienia Boga z ruchu. Jeżeliby choć w jednym wypadku celem całkowitego zrozumienia jakiegoś łańcucha akcji ruchowej potrzeba się było odnieść do pierwszego motoru nieruchomego, to dowód istnienia Boga z ruchu byłby do przyjęcia i przy obecnym stanie wiedzy o przyrodzie. Jednakowoż takiego wypadku wskazać już dziś nie możemy.

Niewątpliwie każda akcja ruchowa ma miejsce dopiero wówczas, gdy wystąpią obok siebie przynajmniej dwa byty fizyczne[8]). Gdyby istniał tylko jeden byt fizyczny, nie moglibyśmy przypisać mu żadnego ruchu, gdyż jak trafnie wykazywał przeciw Newtonowi Berkeley, w pojęciu ruchu „z całą koniecznością tkwi pojęcie stosunku czyli względności“[9]). Ale akcja ruchowa nie rozgrywa się w przyrodzie w ten sposób, że jeden byt fizyczny z siebie zupełnie bierny zostaje pchnięty do ruchu z zewnątrz przez drugi byt fizyczny również z siebie bierny, lecz wprowadzony w ruch przez coś innego. Takich bytów fizycznych z siebie całkowicie biernych nie znamy. Według da-

[7]) Zob. naukę św. Tomasza z Akwinu o **concursus divinus** w „Sum. theol.“ I, qu. CV, a. 3—5, qu. CXI, a. 2. I—II, qu. IX. a. 6. qu. CIX, a. 1, 2; w „Sum. c. Gent.“ lib. III, c. 66, 67, 70, 88, 89, 91, 92; w „De Veritate“ qu. XXII, a. 8.

[8]) Pojęciem bytu fizycznego obejmuję tu materię i promieniowanie lub, gdybyśmy szli za Einsteinem, pole elektromagnetyczne zagęszczające się w części na elementarne cząsteczki materii i pole grawitacyjne. Zob. Einsteina — „Eter a teoria względności“ — Instyt. Wydawn „Renaissance“, str. 13, 14.

[9]) Jerzy Berkeley — „Rzecz o zasadach poznania“, tłum. Feliks Jezierski, Warszawa 1890, par. 112, str. 113.

nych współczesnej fizyki eksperymentalnej każdy byt fizyczny posiada charakter dynamiczny, który w zależności od oddziaływania innych bytów fizycznych wyładowuje się między innymi we formie określonego ruchu. Np. każda cząsteczka materialna jest źródłem sił przyciągania dla jednych cząsteczek a odpychania dla drugich. Jedne z tych sił są natury elektrycznej, jak siły Kulombowskie, dzięki którym atomy tworzą miniaturowe układy planetarne. Inne znów siły mają odmienną naturę, jak siły jądrowe. Do nich należą siły wzajemnego przyciągania, które spajają ze sobą w jądrze proton z neutronem. Do tych sił jądrowych należą również siły przyciągania, jakie działają między samymi neutronami, jak również między protonami, gdy tylko odległości między tymi ostatnimi zmaleją do 10^{-13} cm [10]). Siłam jądrowymi są również siły przyciągania, jakie się ujawniają między jądrem atomowym a cząsteczką „alfa" w wypadku, gdy cząsteczka „alfa" znajdzie się w „promieniu jądra", jakim jest odległość od jądra 10^{-12} do 10^{-13} cm [11]). Do sił jądrowych trzeba także zaliczyć siły napięcia powierzchniowego, które zmniejszają energię wiązania jąder atomowych [12]). Zakładając znajomość tych i wielu jeszcze innych danych o dynamicznym charakterze wszystkich bytów fizycznych, chciałbym tylko podkreślić, iż sięganie do nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciło dziś dawny swój sens. W wypadku licznych akcji ruchowych już dlatego nie możemy odnosić się do takiego motoru, że stajemy wobec równoczesnego oddziaływania obustronnego dynamicznych cząsteczek materialnych, z których nie można jednej uważać tylko za czynnik poruszający(*movens*) a drugiej wyłącznie za rzecz poruszaną, bo zachodzi wzajemne współporuszanie się na skutek sił właściwych dla każdej cząsteczki. Ma to miejsce np. przy działaniu sił Kulombowskich. W tych zaś wypadkach akcji ruchowych, które pozwalają na wyodrębnienie czynnika poruszającego i rzeczy poruszanej, jak np. przy obstrzeliwaniu atomów jakiegoś pierwiastka promieniami wysyłanymi przez ciała promieniotwórcze, lub przy wyzwalaniu energii jądrowej przez człowieka, dlatego nie potrzebujemy zakładać istnienia nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego, gdyż

[10]) Podaję ten szczegół za prof. Piekarą. Zob. jego „Elektryczność i budowa materii", par. 331, str. 608.

[11]) Tamże, par. 332, str. 609.

[12]) Zob. prof. Ign. Adamczewskiego — „Zarys fizyki współczesnej", cz. II, Gdańsk 1946, str. 15.

działanie czynnika poruszającego tłumaczy się tu jego własnymi siłami. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że nie znamy w przyrodzie żadnej akcji ruchowej, której nie dałoby się wytłumaczyć adekwatnie, bez reszty, przez własne siły przyrody, tak iż myśl o nadświatowym pierwszym motorze nieruchomym okazuje się bezprzedmiotowa.

Gdy opierając się na danych fizyki eksperymentalnej negatywnie ustosunkowuję się do kinetycznego dowodu istnienia Boga, nie chcę powiedzieć, żeby temu dowodowi przynajmniej w tej części, która kończy się stwierdzeniem istnienia jakiegoś pierwszego motoru nieruchomego, nie można było nadać postaci zupełnie poprawnej pod względem formalnym.

Jeżeli się założy, że każde ciało jest z siebie całkowicie nieruchome, to przed naszym umysłem stanie niechybnie konieczność przyjęcia nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego. Przy wyrażonym tu założeniu znajdziemy pewne wytłumaczenie dla ruchu danego ciała, gdy odniesiemy się do oddziaływania ruchowego ze strony innego ciała, czy ze strony innych ciał. Takie tłumaczenie będzie jednak tłumaczeniem częściowym, gdyż sięgamy przy nim do motorów zależnych, które same domagają się wprawienia w ruch przez inne motory. Choćbyśmy brali nie wiem jak długi szereg ciał poruszających inne i poruszanych, to odniesienie się do takiego szeregu nie mogłoby nam dać całkowitego wytłumaczenia ruchu badanego przez nas ciała. Takiego tłumaczenia nie znaleźlibyśmy nawet wówczas, gdybyśmy się zwrócili do nieskończonego szeregu ciał poruszających inne i poruszanych, jeżeliby tylko ten szereg był realnie możliwy, gdyż nawet nieskończony szereg wskazywałby co do źródła swego ruchu poza siebie. Ruch rozpatrywanego przez nas ciała stałby się dla nas ostatecznie zrozumiały dopiero wówczas, gdybyśmy odnieśli się do bytu, który, poruszając inne byty, sam nie jest wprawiany w ruch przez nikogo, czyli gdybyśmy założyli istnienie nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego *(primum movens immobile)*[13]).

[13]) Por. ujęcie dowodu kinetycznego u św. Tomasza z Akwinu w „Sum. c Gent." 1. I, c. 13 (dwa warianty dowodu), w „Sum. theol" I, qu. II, a. 3, w „Compendium theologiae", prima pars, c. III—XXXIV. Zob. również analizę logiczną dowodu kinetycznego, jaką przeprowadził ks. Jan Salamucha w studium — „Dowód ex motu na istnienie Boga (Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu)", ogłoszonym w Collectanea Theologica, XV (1934), zesz. 1 i 2.

Przytoczonemu tu rozumowaniu redukcyjnemu nic zapewne nie będzie można zarzucić pod względem formalnym, a jednak nie będziemy mogli posłużyć się tym rozumowaniem w celu udowodnienia istnienia Boga, gdyż w świetle współczesnej fizyki eksperymentalnej okazuje się błędnym podstawowe założenie tego rozumowania, iż każde ciało jest z siebie całkowicie nieruchome. To założenie mogło uchodzić za prawdziwe wówczas, gdy ograniczano się do doświadczenia w skali makrokosmosowej z całym jego zjawiskowym geocentryzmem. Dziś jednak wiemy, że bezruch, dostrzegany przez nas na gruncie percepcji „zewnętrznej" w wielu ciałach tzw. makrokosmosu, jest tylko bezruchem pozornym, jest subiektywnym zjawiskiem, jakie na skutek małej precyzji naszych zmysłów występuje w obrębie treści wrażeniowych wówczas, gdy cząsteczki, z których złożone są ciała, równoważąc swymi elektrycznymi siłami przyciągania działanie rozpraszających sił zewnętrznych, utrzymują się w jednakowych średnich odległościach od siebie[14]). Przy dawnym opieraniu się na doświadczeniu makrokosmosowym można było uciekać się do argumentacji, że jeżeli to samo i pod tym samym względem nie znajduje się równocześnie w akcie i w możności, i jeżeli to, co jest poruszane, jest jako takie w możności, a to, co porusza inny byt, jest ze strony tej czynności poruszania w akcie, w takim razie to samo ciało nie może być równocześnie czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszaną, a w konsekwencji żadne ciało nie może poruszać samo siebie, czyli, że musi być poruszane przez inne ciało[15]). To rozumowanie jest ze stanowiska logiki formalnej nieodparte. Nie możemy dojść do innego wniosku, gdy opieramy się na ontologicznej formule zasady sprzeczności wyrażonej przy pomocy pojęć możności i aktu, i gdy do jednego z dwu bytów fizycznych, połączonych ze sobą stosunkiem akcji ruchowej, zastosujemy pojęcie bytu w akcie, a do drugiego

[14]) Zob. L. Rougiera — „La Scolastique et le Thomisme", str. 197 i A. S. Eddingtona — „The Nature of the Physical World", Cambridge 1933, str. 6.

[15]) Chodzi tu o rozumowanie św. Tomasza z Akwinu, które najzwięźlej zostało wyrażone w „Sum. c. Gent." 1. I, c. 13 w tych słowach: „Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu eiusdem; sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, in quantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu eiusdem, movens actu et motum; et sic nihil movet seipsum".

pojęcie bytu w możności. Jednakowoż w wypadku akcji ruchowych, wyznaczonych przez równoczesne obustronne oddziaływanie dwu bytów fizycznych, nie możemy jednego z tych bytów uważać za byt w akcie, a drugiego za byt w możności i wskutek tego przy wymienionych akcjach ruchowych nie będziemy mogli skorzystać z przytoczonego co dopiero rozumowania. Tam znów, gdzie w jakimś sensie możemy mówić o jednostronnym oddziaływaniu ruchowym i gdzie wskutek tego możemy mówić o oddzielnym bycie w akcie i o oddzielnym bycie w możności, tam będziemy mogli uciec się do powyższego rozumowania, ale jedynie w zastosowaniu do bytu poruszanego przez określony motor, a nie w zastosowaniu do samego motoru i stąd też przytoczone rozumowanie nie może tu być dla nas żadną pomocą przy dowodzeniu istnienia Boga.

Tak więc dochodzimy do wniosku, że prof. Schaff miał słuszność, gdy ustosunkował się negatywnie do kinetycznego dowodu istnienia Boga. Nie sądzę, żeby było rzeczą niewłaściwą wystąpienie z tego rodzaju oświadczeniem przy obecnej dyskusji ideologicznej, jaka się toczy u nas w Polsce. Chodzi mi o to, żeby przedstawiciele obozu marksistowskiego nie myśleli, że nasze stanowisko teistyczne jest związane nierozdzielnie z dowodem, który wobec osiągnięć współczesnej fizyki eksperymentalnej stracił łączność z rzeczywistością fizyczną i wskutek tego nie może już dziś przekonać nikogo, kto jest obeznany z najnowszą fizyką.

Gdy zgadzam się z prof. Schaffem, że odwoływanie się do nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciło już swój sens, nie myślę oczywiście opowiadać się za poglądem wyrażonym dość wyraźnie we *Wstępie do terii marksizmu*[16]), iż przyjęcie współczesnych poglądów na materię odgradza nas definitywnie od teizmu. Jest prawdą, że dla wytłumaczenia ruchu materii nie potrzebujemy uciekać się do Boga jako pierwszego motoru. Motyw takiego motoru był motywem zbędnej ingerencji nadzwyczajnej Boga. Gdy jednak ruch materii możemy sobie wytłumaczyć działaniem sił własnych materii, to istnienie materii lub może istnienie wolnej energii, która przez zmniejszenie szybkości swych ruchów doprowadziła do pojawienia się materii, stanie się dla nas zrozumiałe dopiero wówczas, gdy założymy istnienie Boga stwórcy. Nie możemy razem

[16]) Str. 43.

z Schaffem przyjmować wieczności materii wraz ze wszystkimi jej ruchami [17]), bo taka koncepcja jest nie do przyjęcia dla logicznie myślącego umysłu. Jeżeli istnienie materii wyraża się w czasie, to w takim razie materia nie może istnieć odwiecznie, lecz musi mieć początek w czasie, bo każdy odcinek czasu, jaki zdołamy wyodrębnić, ma charakter czegoś skończonego, a ze sumowania się skończonych odcinków czasu może powstać tylko skończony okres trwania sukcesywnego [18]). Gdy znów przyjmie się, że materia lub jakaś pierwotna postać energii musiała mieć początek w czasie, wówczas będziemy musieli przyznać, że istnienie tej materii lub energii jest zrozumiałe tylko przy założeniu działania istoty tak potężnej, że ją tylko z Bogiem można utożsamić. Wszak jest nie do pomyślenia, żeby materia lub energia mogły same przez się przejść z niebytu do bytu. W ten sposób okazuje się, że wbrew temu, co utrzymuje prof. Schaff, przyjęcie współczesnych poglądów na genezę ruchu materii nie zamyka przed naszą myślą drogi do Boga.

Na innym miejscu rozwinę i zanalizuję szczegółowo podany tu szkicowo dowód istnienia Boga. Tu tylko chciałbym zaznaczyć, że ten dowód nie sprowadza się do żadnego z dowodów wysuwanych przez św. Tomasza z Akwinu. Chodzi tu o dowód istnienia Boga, który stanowi przeróbkę dowodu ze wzrostu entropii. Pominąwszy odwoływanie się do zasady wzrostu entropii, która jest zasadą sporną, z dowodu opartego na entropii, przejąłem tylko tę myśl, że istnienie świata mającego początek w czasie jest zrozumiałe jedynie przy założeniu Boga stwórcy, samą zaś skończoność trwania świata usiłowałem dowieść przez analizę właściwości relacji czasowych.

Ks. Kazimierz Kłósak

[17]) O wieczności materii i ruchu mówi Schaff na cyt. co dopiero stronicy „Wstępu do teorii marksizmu".

[18]) Nie rozumiem, jak Régis Jolivet mógł napisać, że można pojąć, iż czas nie ma początku i końca. Zob. tegoż autora „Traité de philosophie" I, Lyon—Paris, Em. Vitte, 1945, str. 299, par. 288, 1b. Ja tylko mogę pojąć, że każdy dany okres trwania czasowego można by bez końca przedłużać o jakiś nowy skończony odcinek czasu. Innymi słowy mogę pomyśleć, że trwanie czasowe jest nieskończone potencjalnie, ale nie mogę pomyśleć, że trwanie czasowe jest nieskończone in actu. Koncepcja czasu jako aktualnej nieskończoności sukcesywnej jest dla mnie absurdem.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

FRAGMENTY

SŁOWO WSTĘPNE

Twórczość Antoniego de Saint Exupéry przypomina nieco krótką, a tak charakterystyczną twórczość wnuka Renana, marzyciela i myśliciela z kraju snu i słońca — Ernesta Psichari. Autor „Głosów wołających na puszczy" był także człowiekiem, który poprzez przygodę, poprzez twardy trud pustyni i wojny wędrował ku największej Przygodzie, jaką może przeżyć człowiek, ku spotkaniu z Bogiem. Droga Psichariego wydaje się cięższa, ponieważ zaczęła się dalej; wychodziła ona z samego dna buntu i przeczenia, zaczynała się na beztreściwej równinie, gdzie się „nic nie dzieje" — by wreszcie skończyć się barwnie i wspaniale na zrytym pociskami polu Charleroi. Saint Exupéry wkraczał na swoją drogę już wzbogacony doświadczeniami Psichariego. Jego ukochanie lotów, jego miłość do pustyni, na której błąkał się przez kilka tragicznych dni, nie mają w sobie nic z przezwyciężonego uczucia. Saint Exupéry'ego spotykamy już w pierwszej jego książce — w „Courrier du Sud" — jako szukającego.

Do niewielkiej przedwojennej schedy literackiej Saint Exupéryego dochodzą napisane w czasie wojny „Pilote de guerre" — opis lotu nad Arras w czasie kampanii 1940 r. i „Lettre à un otage", a także smutna bajka dla dzieci — nie — dla dzieci, z rysunkami autora: „Le petit prince". W tym czasie — a raczej jeszcze wcześniej, bo gdzieś od 1935 r. — Saint Exupéry pisze swą wielką książkę „Citadelle". Gdy książka ukazała się w 1948 w Paryżu, powitał ją jeden wielki okrzyk zachwytu. Ogłoszono ją pośpiesznie za najwspanialszy utwór dwudziestego stulecia. Ale już w pół roku potem sława „Citadelle" zgasła. Było to do przewidzenia, że ten pół czytelny utwór, dzieło pośmiertne poległego w 1944 w samotnym locie nad Grenoble pisarza, pozbawiony literackiego kształtu, często niezrozumiały, pozostawiony przez Saint Exupéryego w stanie setek stron szkiców, nie będzie mógł rościć sobie pretensji do nazywania się pozycją literacką. To raczej tylko materiał na książkę, czy może na

książki —na rodzaj nowej „Utopii", na rodzaj psychologicznego studium „wodzostwa", na rodzaj chrześcijańskiego „Also sprach Zarathustra".

„Citadelle" jest książką o „władcy Berberów", ale to jest tylko ostatni ślad „literackości" utworu. Bo w książce nie ma Berberów — jest tylko król, władca, pan idealnego królestwa siły moralnej i bohaterstwa. Utwór Saint Exupéry'ego jest odpowiedzią na władcze gesty Hitlerów i Mussolinich, których królestwa nie miały być królestwami siły moralnej i pełnego rozwoju człowieka. Saint Exupéry staje przed nami w postawie humanisty, w tym najgłębszym sensie tego słowa, który dać może tylko chrześcijaństwo. „Wielkością mojej cywilizacji — powie Saint Exupéry w swym „Pilote de guerre", — jest to, że stu górników poświęca życie, by odkopać jednego zasypanego towarzysza. Ratują bowiem człowieka..." A gdzie indziej: „Ludzie są braćmi w Bogu. Bratem można być tylko w c z y m ś. Jeżeli nie ma węzła, który łączy, ludzie mogą być blisko siebie, ale nie będą z sobą związani. Nie można być tylko bratem... Moja cywilizacja, dziedziczka Boga, uczyniła ludzi braćmi w człowieku..."

W książce Saint Exupéry'ego nie należy szukać tego, czego tam nie ma: radości człowieka, który znalazł rzecz szukaną. Saint Exupéry należy do tego samego pokolenia szukających, do którego należeli Werfel, Bergson, Lecomte du Noüy — że wymienię trzy imiona tak charakterystyczne dla współczesnej kultury.

Mam nadzieję, że kilka fragmentów z „Citadelle", które dalej podaję, potrafią czytelnika zorientować, z jakiego typu książką ma do czynienia. Podkreślam trud, jaki sprawiało mi tłumaczenie książki. „Citadelle" jest szkicem, a nie książką po ostatecznej obróbce. Składa się ze zdań często nieskończonych, zatracających myśl w skrócie. Tekst pozostawiony przez Saint Exupéry'ego posiada obok setek stron maszynopisu, setki stron mało czytelnego rękopisu — i płyty parlofonowe. Wygładzanie zdań Saint Exupéry'ego w przekładzie łatwo może zniekształcić myśl autora. Dlatego też starałem się pozostawić surowy, pełen niedopowiedzeń ton myśli autora „Vol de nuit". **Jan Dobraczyński.**

CYTADELA

(Fragmenty)

Liczy się jedynie działanie. Bo ono trwa, a nie cel; ten jest bowiem tylko złudzeniem podróżnika, który idzie od wzgórza do wzgórza. Podobnież nie ma postępu, gdzie nie ma przyjęcia tego, co jest. I dlatego musisz musisz wiecznie iść. A ja nie wierzę w odpoczynek. Kogo dręczy niepokój, ten nie szuka wątpliwego i złego pokoju w przyjęciu na ślepo jednego z dwóch roz-

wiązań. Gdzieżeś widział, aby cedr skorzystał z tego, że nie jest targany wiatrem? Wiatr rozdziera, ale i wzmacnia. Trzeba być mądrym, aby umieć oddzielić złe od dobrego. Szukasz sensu życia, a tym sensem jest to, że się stajesz sobą, a nie zawierasz nędznego pokoju, w którym się zapomina o sporach. Jeśli coś przeciwstawia się tobie, coś ciebie rozdziera, wtedy mocniej wrastasz korzeniami w ziemię i dojrzewasz. Błogosławione rozdarcie, które sprawia, że rodzisz się sobie, albowiem nie ma prawdy, która by się objawiała i oddawała z całą oczywistością. Te zaś, które ci ofiarowują, są tylko wygodnymi kompromisami, podobnymi do środków nasennych.

Pogardzam ludźmi, którzy się oszałamiają, by zapomnieć, lub którzy upraszczają, by móc żyć spokojnie, wołania swego serca. Bo wiedz, że każda sprzeczność, z której nie ma wyjścia, każda nie dająca się rozstrzygnąć trudność każą ci rosnąć do wielkości zadania. Węzłami swoich korzeni dosięgasz bezobliczniej ziemi, jej skał, jej próchnicy i budujesz cedr na chwałę Bożą. Tylko taka kolumna świątyni dosięga chwały, którą wyszlifowało dwadzieścia pokoleń ludzkich. I ty więc, jeśli chcesz urosnąć, daj się szlifować swoim niepokojom; one bowiem prowadzą do Boga. To jedyna droga, jaką mamy na świecie. Urastasz cierpiąc, jeśli cierpienie przyjąłeś.

Lecz są drzewa miejskie, których nie pogłaskał wiatr pustyni. Są ludzie słabi, którzy nie umieją siebie przerosnąć. Czynią sobie szczęście ze szczęścia miernych, jeszcze zniszczywszy większą jego część. Ich życie jest jak posiłek w oberży. Sami siebie poronili. Nie obchodzi mnie to, czym będą i czy żyją. Nazywają szczęściem stan zbutwienia, nad nędzą swoich zasobów. Lękają się nieprzyjaciół, tak obok siebie, jak w sobie samych. Zamykają uszy na głos Boga, który jest potrzebą, szukaniem i pragnieniem niewypowiedzianym. Nie szukają słońca, jak go szuka drzewo w głębi puszczy, które go też nigdy nie dosięgnie na stałe, ponieważ kraść mu je zawsze będzie cień drzew innych, ale będzie ku niemu dążyć swoim wzrostem, wyciągając się w górę niby kolumna wspaniała i gładka, wytryskająca z ziemi, z koroną wysoko, w pogoni za swoim bogiem. Bóg nie daje się ludziom, ale pozwala się im zdobyć, oni zaś dążą ku niemu, niby drzewo, które wyciąga gałęzie.

I dlatego trzeba, abyś gardził sądem tłumu. On bowiem sprowadza cię do twych własnych proporcji i nie pozwala ci rosnąć. On nazywa błędem przeciwieństwo prawdy, zaś twoje trudności są dla niego naiwne i niedopuszczalne, jako owoc błędu i ferment wzrostu. Tłum chciałby cię widzieć pasożytem, wysysającym zebrane zapasy, łupieżcą samego siebie i człowiekiem skończonym. Cóż by cię wówczas popchnęło do szukania Boga, do ułożenia twojej pieśni, do wspięcia się wyżej, by zobaczyć pod stopami splątane łańcuchy górskie, do ocalenia w tobie słonecznego promienia, którego nie mo-

żna zdobyć raz jeden na zawsze, ale który jest zdobyczą pogoni każdego dnia?

Niech mówią. Ich rady płyną z serca łatwego, które chciałoby być przede wszystkim szczęśliwe. Śpieszą się, by ci dać przedwcześnie ten pokój, który daje tylko śmierć, kiedy już twoje zapasy nie są ci potrzebne. Bo to nie są zapasy na życie, ale pszczeli miód na zimę wieczności.

A jeśli mnie pytasz: czy mam tamtego obudzić, czy też należy pozwolić mu spać, aby się czuł szczęśliwy? Odpowiem ci, że nie wiem, co to znaczy szczęście. Lecz jeśli zaświeci zorza polarna, czy nie obudzisz wtedy przyjaciela? Nie powinien spać, jeśli ją może zobaczyć. Może nawet lubi spać i słodko się zagrzebał: a przecież wyrwij go z jego szczęścia i wyprowadź na dwór. Niech wyrasta.

Naszło mnie pragnienie śmierci.

— Daj mi pokój obór — mówiłem do Boga, — daj pokój rzeczy uporządkowanych, żniw zakończonych. Pozwól, abym był, a przestał się sławać. Zmęczony jestem żałobą mego serca. Za stary jestem, aby mi mogły odrosnąć wszystkie gałęzie. Straciłem, jednego za drugim, przyjaciół i nieprzyjaciół i jasno jest na drodze moich smutnych odpoczynków. Odszedłem, wróciłem, patrzę: znalazłem ludzi wokół złotego cielca, nie zajętych lecz ogłupiałych. Dzieci, które się teraz rodzą, są mi bardziej obce, niż dzieci barbarzyńców bez religii. Przywaliły mnie nieużyteczne bogactwa, jak muzyka, której nikt już nie rozumie. Rozpocząłem moje dzieło w lesie, z siekierą drwala w ręku i upijałem się pieśnią drzew. Trzeba mi się było zamknąć w wieży, bym pozostał sprawiedliwy. Lecz skoro ujrzałem ludzi z bliska — jestem zmęczony. Ukaż mi się, Panie, bo ciężko nam jest, gdy gaśnie w nas pożądanie Boga.

Przeżyłem chwilę entuzjazmu, a potem miałem sen:

Wkraczałem jako zwycięzca do miasta, tłum zaś powiewał chorągwiami, krzyczał i śpiewał na mój widok. Kwiaty słały się pod nogi ku mojej czci. Lecz Bóg obdarzył mnie jednym uczuciem gorzkim: wydało mi się, że jestem jeńcem narodu chłopców.

Bo ten tłum, który ci śpiewa chwałę, czyni cię jednocześnie tak bardzo samotnym! To, co ci daje, tym się od ciebie oddala, ponieważ nie ma drogi od człowieka do człowieka, jak tylko droga Boża. I tylko ci są moimi prawdziwymi towarzyszami, którzy się ze mną modlą; zmieszani w tej samej miarce mąki, ziarna tego samego kłosa, mające dać chleb. Ci zaś, uwielbiając mnie, czynią we mnie pustynię; bo nie potrafię szanować tych, którzy się mylą, i nie mogę zgodzić się na to uwielbianie siebie. Nie chcę tych kadzideł, nie sądzę się bowiem według innych; jestem zmęczony, obciążony i muszę, by iść ku Bogu, obnażyć się z samego siebie. Ci, którzy mnie obka-

dzają, czynią mnie smutnym i pustym, jak próżna studnia, nad którą pochylają się spragnieni wędrowcy. Nie mam wtedy nic do dania — nic godnego uwagi — a oni, którzy mnie otaczają, — nic nie otrzymają.

Bo potrzeba mi człowieka, który mi będzie oknem na morze, a nie zwierciadłem, które zanudza mnie mym własnym odbiciem!

W tym tłumie mam szacunek tylko dla zmarłych, którzy już nie głoszą próżnych pochwał.

To wtedy, gdy zrozumiałem, że oklaski są próżnym dźwiękiem, który niczego mnie nie może nauczyć, miałem ten sen:

Skalista ścieżka prowadziła nad morzem. Burza minęła i noc spływała jak z pełnego bukłaka. Uparcie dążyłem ku Bogu, by Go zapytać o sens spraw i sobie samemu wytłumaczyć powód przemiany, która mi została narzucona.

Lecz na szczycie znalazłem tylko ciężki blok czarnego granitu — i to był Bóg.

Tak, to On — mówiłem sobie, — nieruchomy i nienaruszalny. Nie przypuszczałem, że przyjdzie mi powrócić w samotność.

— Panie — powiedziałem, — poucz mnie. Widzisz, moi przyjaciele, moi towarzysze, moi poddani stali się dla mnie niemymi figurynkami. Trzymam je w ręku i poruszam nimi, jak chcę. Nie to mnie martwi, że mnie słuchają, bo tak trzeba, aby moja mądrość wstępowała w nie, ale to, że stały się podobne odbiciu zwierciadła, które mnie czyni bardziej samotnym, niż jakbym był trędowaty. Gdy się śmieję, one się śmieją. Gdy milknę — i one milkną. Moje słowa, tak mi znane, napełniają je niby wiatr gałęzie drzew. Sam jestem, by je napełniać! Nikt mnie nie zastąpi i czyniąc to, słyszę wciąż tylko swój głos, którym mi one odpowiadają, niby zimne echo w świątyni. Dlaczegóż więc miłość mnie dławi i czegóż mogę oczekiwać po tej miłości, która jest tylko pomnożeniem mnie samego?

Lecz blok granitu, połyskujący deszczową wodą, pozostał głuchy na moje słowa.

— Panie — mówiłem znowu, — tam, na gałęzi drzewa siedzi czarny kruk; rozumiem, że Twój majestat nie może się zniżać do mówienia. Lecz ja potrzebuję znaku. Gdy skończę moją modlitwę, każ, aby ten kruk odleciał. To będzie jakby mrugnięcie w moją stronę na znak, że nie jestem zupełnie sam na świecie. Będę związany z Tobą tajemnym porozumieniem. Niczego nie pragnę, jak tylko, by mi pokazano, że jest coś do zrozumienia....

I patrzyłem na ptaka. Ale on siedział nieruchomo na gałęzi. Wtedy znowu zwróciłem się do kamienia.

— Panie — mówiłem — masz słuszność. Twój majestat nie może się zniżać do moich żądań. Gdyby kruk odleciał, byłbym jeszcze smutniejszy. Bo taki znak byłby znakiem danym mi przez kogoś

równego, a więc znowu przez samego mnie — znowu byłby odbiciem moich pragnień. I na nowo tkwiłbym w swojej samotności.

I oddawszy cześć, powróciłem.

Lecz wtedy właśnie moja rozpacz ustąpiła miejsca nieoczekiwanej i szczególnej radości. Grzęzłem w błocie drogi, kaleczyłem nogi na cierniach, walczyłem z uderzeniami wiatru i mimo to czułem w sobie ciągle jasność. Nie wiedziałem, co to było, lecz poznanie sprawiłoby mi wstręt. Nie dotknąłem Boga, lecz bóg, który się daje dotknąć, nie jest Bogiem. Ani, gdy wysłuchuje modlitwy. I po raz pierwszy pojąłem, że wielkość modlitwy zawiera się w tym, że nie ma na nią odpowiedzi, że nie przypomina niczym ohydnego targu. Że nauką modlitwy jest nauka milczenia. Że miłość poczyna się tam, gdzie nie ma nic do otrzymania. Miłość to przede wszystkim ćwiczenie w modlitwie, a modlitwa — ćwiczenie w milczeniu.

Powróciłem do mego ludu i zamknąłem go po raz pierwszy w milczeniu mojej miłości... Byłem pasterzem, świątynią ich pieśni, depozytariuszem ich losów, panem ich bogactw i ich żyć — a przecież biedniejszy niż oni, nędzniejszy w swej dumie, która nie dawała się ugiąć. Wiedziałem dobrze, że nic nie otrzymam. Po prostu wstępowali we mnie, a ich pieśń tonęła w moim milczeniu. Zaś przeze mnie— oni i ja — byliśmy tylko modlitwą, która tonie w milczeniu Boga.

Mówisz: ten jest moim zwolennikiem, mogę go użyć. Ten drugi przeciwstawia się mnie, więc go dla wygody umieszczę w innym obozie i wiedzieć będę, że jedynym sposobem działania wobec niego jest walka.

A czyniąc tak, wykuwasz zeń swego wroga.

Ja zaś ci mówię, że słowa: przyjaciel czy wróg są słowami przez ciebie wymyślonymi. Owszem, one coś mówią w wypadku, gdy spotkacie się na polu walki. Ale słowa nie czynią człowieka i znam nieprzyjaciół, którzy mi są bliżsi niż przyjaciele, i innych, którzy mi są bardziej potrzebni i jeszcze innych, którzy mnie bardzo szanują. Moja zdolność działania na człowieka nie zależy od słów. Twierdzę nawet, że lepiej mogę urobić nieprzyjaciela, jak przyjaciela, bo ten ostatni idzie w tym samym co i ja kierunku, mniej mam więc okazji, by się z nim spotykać, tamten zaś idzie mnie na przeciwko i nie naśladuje mnie, ani gestem ani słowem.

Lecz inny rodzaj działalności wywieram na jednego i na drugiego; moją przeszłość otrzymałem w dziedzictwie i nic w niej nie mogę zmienić. Gdy mieszkam w okolicy, przez którą przepływa rzeka i nad którą wznosi się góra, i gdy muszę walczyć o nią — jakiż jest sens w użalaniu się nad położeniem góry lub kierunkiem rzeki? Nie ujrzysz takich łez w oczach wojownika zdrowego na umyśle. Bo on będzie używał rzeki jako rzeki i góry jako góry. Może położona tutaj posłużyłaby mi gorzej niż położona tam dalej?

Podobnie przeciwnik — jeśli jest potężny — wspomoże cię gorzej niż sprzymierzeniec. To są martwe marzenia, gdy się żałuje, iż się nie żyło w innej epoce lub jako władca innego królestwa. Lecz biorąc pod uwagę to, co jest, to, z czym się muszę liczyć — okazuje się, że tak samo mogę wpływać na przeciwnika, jak na przyjaciela. I ten wpływ raz jest skuteczny, innym zaś razem nieskuteczny. Tak samo, gdy mam wagę i mogę na nią działać, ten sam skutek osiągam, odejmując ciężaru szalce prawej lub dorzucając go do lewej.

Przyszedł mnie znowu zobaczyć prorok o oczach twardych, który dniem i nocą płonie ogniem świętym, a na dodatek jest zezowaty.

— Trzeba, powiedział, ratować sprawiedliwych.

— Słusznie, odrzekłem, nie ma bowiem powodu, aby cierpieli karę.

— Trzeba ich wyłączyć spomiędzy grzeszników.

— Słusznie, odpowiedziałem. Najbardziej cnotliwy winien być postawiony jako wzór. Wybierz na piedestał najpiękniejszą statuę najlepszego rzeźbiarza. Czytaj dzieciom najlepsze poematy. Wybierz na królową najpiękniejszą dziewczynę. Ponieważ doskonałość jest kierunkiem, który trzeba wskazywać, choćby nie było w twojej mocy doskonałość osiągnąć.

Ale prorok zapłonął:

— A gdy powstanie naród sprawiedliwych, trzeba go, jego tylko, ocalić i raz na zawsze osłonić przed wszelką korupcją.

— Oh, powiedziałem, idziesz za daleko. Chcesz oddzielić kwiat od drzewa. Chcesz uszlachetniać zbiór, wyrzucając nawóz. Chcesz ocalać wielkich rzeźbiarzy, ucinając głowę miernym, przeciwstawiać się rozkwitaniu w kwiat, wyrastaniu w drzewo. A ja ci mówię, że doskonałość królestwa opiera się na bezwstydnych.

— Ty czcisz bezwstyd?!

— Szanuję również twoją głupotę, ponieważ jest rzeczą dobrą, aby cnota była stanem dosięgalnym i dającym się zrealizować. Człowiek doskonały nie mógłby istnieć, raz dlatego, że siły ludzkie są słabe, dwa — ponieważ doskonałość absolutna pociąga za sobą śmierć. Ale jest dobrze, gdy kierunek przyjmuje kształt celu. Inaczej szedłbyś ku przedmiotom nieosiągalnym. W trudzie wędrowałem przez pustynię. Początkowo wydawało się, że usiane w drodze. Wtedy wybrałem sobie jedno z wzniesień na horyzoncie jako szczęśliwy port. I osiągnąłem go, a on mi dał swoją siłę. Znowu wybrałem sobie na horyzoncie port szczęśliwy. I gdy do niego dotarłem, on mi dał swoją siłę. I jeszcze raz wybrałem sobie nowy cel. I tak od celu do celu wędrowałem przez piaski.

Bezwstyd jest znakiem prostoty i niewinności, jak to jest u gazeli, lecz gdy o nim poczniesz pouczać, zmienisz go w cnotliwą szczerość lub pocznie się przeciwstawiać wstydowi. Spoczywa na wstydzie. Żyje nim. Kiedy zbliżają się pijani żołnierze, matki ukrywają

swe córki i nie dają im wychodzić na drogę. Żołnierze z twego utopijnego królestwa chodziliby ze skromnie spuszczonymi oczami, i nie byłoby niczym dziwnym, aby dziewczęta kąpały się przy nich. Ale wstyd mego królestwa jest inną rzeczą niż brak bezwstydu (ponieważ ci najwstydliwsi są martwi). Jest tajemną żarliwością, rezerwą, szacunkiem dla samego siebie, odwagą. Jest strzeżeniem gotowego miodu z punktu widzenia miłości. A jeśli nawet pojawi się pijany żołnierz, zdarza się, że żywi pewien gatunek wstydu.

— Podoba ci się więc, że pijani żołnierze wykrzykują obrzydliwe słowa!

— Przeciwnie, karzę ich, by obudzić w nich ich własny wstyd. Ale tak się dzieje, że im głębiej w nich sięgam, tym to drążenie jest bardziej porywające. Więcej masz radości ze zdobycia stromego szczytu, niż łagodnego wzgórza. Więcej z pokonania przeciwnika, który ci się opiera, niż takiego, który się nie broni. Tam tylko gdzie kobiety noszą na twarzach zasłony, budzi się w tobie pragnienie czytania w ich twarzach. Miarą napięcia linij sił w moim królestwie mierzę twardość kar, którymi hamuję apetyty. Jeśli zatrzymuję potok w górach, trzeba mi wymierzyć dobrze mur tamy. On ma być miarą mojej potęgi. Przeciwko nędznemu ściekowi wystarczy zapora z kartonu. Nie potrzebuję żołnierzy-kastratów! Chcę, aby napierali na zaporę, bo wtedy są naprawdę wielcy, tak w zbrodni, jak w twórczości, która przezwycięża zbrodnię.

— Chcesz, aby żyli pełni pożądania rozpusty...?!

— Nie. Nie zrozumiałeś moich słów — odpowiedziałem.

Tłumaczył **Jan Dobraczyński**

ROZMYŚLANIA W DNIU KLĘSKI

(Fragment z książki „Pilot bojowy")

I oto wydaje mi się, żem dotarł do celu długiej pielgrzymki. Nie odkrywam nic, ale, jak zbudzony ze snu, po prostu widzę na nowo to, na co przestałem patrzeć.

Moja cywilizacja wspiera się na kulcie Człowieka poprzez indywidua. W ciągu całych wieków starała się ukazać Człowieka, tak jakby uczyła rozeznawać katedrę poprzez składające ją kamienie. Głosiła wyższość Człowieka nad jednostką.

Bo Człowieka mojej cywilizacji nie określimy biorąc za punkt wyjścia ludzi. To ludzi określamy jego miarą. Jest w nim, jak w każdym Bycie coś, czego nie wyjaśnią materiały użyte do jego budowy. Katedra jest czymś bardzo różnym od sumy kamieni. Jest geo-

meria i architekturą. Kamienie nie wyczerpują jej treści: to ona wzbogaca kamienie własnym sensem. Kamienie szlachetnieją jako kamienie katedry. Najróżnorodniejsze kamienie służą jej jedności. Katedra wchłania nawet najbardziej wykrzywione rzygadła i włącza je w swój hymn.

Ale powoli, nieznacznie, zapomniałem o mojej prawdzie. Uwierzyłem, że Człowiek s reszcza w sobie ludzi, tak jak Kamień streszcza kamienie. Pomyliłem katedrę z sumą kamieni i — po trochu — dziedzictwo się rozchwiało. Trzeba odnowić Człowieka. To on jest istotą mojej kultury. Zwornikiem mojej wspólnoty. Zasadą mego zwycięstwa.

*

Na kontemplacji Boga zasadzała się równość ludzi, gdyż równi byli w Bogu. A równość owa miała jasny sens. Bo nie ma innej równości jak równość w czymś. Żołnierz i dowódca są równi w narodzie. Równość to puste słowo wyzute z treści, jeżeli nie ma na czym jej nawiązać.

Pojmuję jasno, dlaczego ta równość — będąc równością Bożych praw w jednostkach — nie pozwalała zamykać im drogi wzwyż: Bóg mógł tę właśnie jednostkę obrać za swoją ścieżkę. Ale skoro szło także o równość uprawnień Bożych „do" jednostek, rozumiem, czemu wszystkie bez wyjątku poddano tym samym obowiązkom i temu samemu poszanowaniu praw. Wyrażając sobą Boga, równe były w prawach. Służąc Bogu były równe w obowiązkach.

Pojmuję źródło szacunku jednych ludzi dla drugich. Uczony winien był szacunek nawet żebrakowi, poprzez niego bowiem szanował Boga, którego żebrak był również Przedstawicielem. Choćby walory jednego były najwyższe a drugiego najmizerniejsze, żaden człowiek nie mógł rościć sobie prawa do poddania drugiego w niewolę. Nie poniża się Ambasadora. Ów szacunek dla człowieka nie pociągał jednak za sobą upadlającego zginania grzbietu przed miernotą indywiduum, przed głupotą lub nieświadomością, bo czcił przede wszystkim ową godność Ambasadora Bożego. I tak miłość Boża ustalała pomiędzy ludźmi stosunki szlachetne — rozstrzyganie spraw między Ambasadorem a Ambasadorem — powyżej jakości indywidualnej.

Cywilizacja moja, spadkobierczyni Boga, ugruntowała szacunek człowieka poprzez indywidua.

Rozumiem źródło braterstwa ludzi. Ludzie byli braćmi w Bogu. Braćmi można być tylko w czymś. Jeśli braknie węzła łączącego, ludzie są ustawieni obok siebie, ale nie związani. Nie można być bratem — i już, i nic więcej. Koledzy moi i ja jesteśmy braćmi „w" Grupie 2/33. Francuzi — we Francji.

Moja cywilizacja, spadkobierczyni Boga, uczyniła ludzi braćmi w Człowieku.

Pojmuję znaczenie obowiązków miłości bliźniego, które we mnie

wpajano. Miłość bliźniego służyła Bogu za pośrednictwem jednostki. Należała się Bogu bez względu na mierność jednostki. Nie poniżało to miłosierdzie obdarowanego, ani nie krępowało go kajdanami wdzięczności, skoro nie on ale Bóg był adresatem daru. Za to też owa czynna miłość bliźniego nigdy nie stawała się hołdem złożonym marności, głupocie lub nieświadomości. Lekarzowi przystało narazić życie w służbie najpospolitszego z zarażonych. Służył Bogu. Nie uchybiała mu noc bezsenna spędzona przy łóżku złodzieja.

Tak więc cywilizacja moja, spadkobierczyni Boga, uczyniła z miłości bliźniego dar dla Człowieka poprzez jednostkę.

Rozumiem sens głęboki Pokory, wymaganej od jednostki. Pokora nie poniżała jej. Przeciwnie, wywyższała. Uświadamiała jednostce jej rolę Ambasadora. Nakazując czcić Boga w innych ludziach, kazała jednocześnie czcić Go w sobie, uznać w sobie wysłańca Bożego w drodze do Boga. Zapomnienie o sobie kładła jako warunek wielkości, bo skoro tylko jednostka wywyższa się własną swoją ważnością, droga jej zmienia się w mur.

Cywilizacja moja, spadkobierczyni Boga, głosiła także szacunek dla samego siebie, to znaczy uszanowanie w sobie Człowieka.

Pojmuję wreszcie, czemu miłość Boża ustanowiła odpowiedzialność jednych ludzi za drugich i nakazała im Nadzieję, jako cnotę. Czyniąc każdego z nich Ambasadorem tego samego Boga, w ręce każdego złożyła zbawienie wszystkich. Nikt nie miał prawa popaść w rozpacz — jako wysłannik większego od siebie. Rozpacz była zaparciem się Boga w sobie. Obowiązek Nadziei można by ubrać w słowa: „Więc aż taką ważność przypisujesz sobie? Jakże chełpliwa jest twoja rozpacz".

Moja cywilizacja, dziedziczka Boga, zrobiła każdego odpowiedzialnym za wszystkich ludzi, a wszystkich ludzi za każdego. Jednostka winna poświęcić się dla ocalenia zbiorowości, ale nie chodzi tu o bezmyślną arytmetykę. Chodzi o poszanowanie Człowieka poprzez jednostkę. Wielkość istotna cywilizacji mojej jest w tym, że sztygórników poczuwa się do zaryzykowania życia dla ratowania jednego górnika zasypanego. Ratują Człowieka.

Rozumiem jasno, w świetle tego, sens wolności. Dla drzewa jest to wolność wzrostu w polu siły jego nasienia. Dla Człowieka jest to klimat wspinania się wzwyż. Podobna jest wolność do wiatru sprzyjającego. Tylko z łaski wiatru wolne są żaglowce na morzu.

Człowiek tak zbudowany rozporządzałby mocą drzewa: ileż przestrzeni objąłby korzeniami. Ile treści ludzkiej wchłonąłby, aby nią rozkwitnąć w słońcu.

*

Ale ja popsułem wszystko. Strwoniłem dziedzictwo. Pozwoliłem zbutwieć pojęciu Człowieka.

A jednak, by ocalić kult tego Monarchy dostrzegalnego poprzez

indywidua, oraz wysoką jakość stosunków ludzkich na podłożu tego kultu cywilizacja moja dobyła z siebie niemało energii i geniuszu. Nie ku czemu innemu zmierzały wszystkie wysiłki Humanizmu. Humanizm obrał sobie za wyłączne posłannictwo wyświetlić i urwalić prymat Człowieka nad indywiduum. Humanizm głosił Człowieka.

Ale gdy przychodzi mówić o Człowieku, język napotyka na trudności. Człowiek jest czymś odmiennym od ludzi. Nic istotnego nie powiemy o katedrze, dopóki mowa tylko o kamieniach. Nic istotnego nie powiemy o Człowieku, póki staramy się go zdefiniować cechami ludzkimi. Tak więc humanizm działał w kierunku przeciętym ślepym murem. Starał się uchwycić pojęcie Człowieka drogą argumentacji logicznej i moralnej, i w ten sposób przekazać je świadomości.

Żadne wyjaśnienie słowne nie zastąpi nigdy kontemplacji. Jedność Bytu nie daje się przekazać słowami. Gdybym pragnął pouczyć ludzi, których cywilizacja byłaby obca tym sprawom, o miłości ojczyzny lub o miłości ziemi, nie znalazłbym argumentu, aby ich poruszyć. Pola, pastwiska, bydło składają się na „swoją ziemię".

Tą drogą i ludzie stają się ludźmi jakieś ojczyzny, rzemiosła, cywilizacji, religii. Po o jednak, by przynależeć do takich Bytów, trzeba naprzód ugruntować je w sobie. A tam, gdzie nie ma poczucia ojczyzny żaden język go nie przeszczepi. Byt, do którego się przynależy, gruntuje się w sobie czynami. Byt nie jest z króles wa języka, lecz z króles wa czynów. Nasz Humanizm zaniedbał czyny. Jego usiłowania spełzły na niczym.

Najistotniejszy tutaj czyn posiada imię. Jest nim ofiara.

Ofiara nie oznacza ani okaleczenia ani pokuty. Z istoty swojej jest czynem. Jest oddaniem siebie samego temu Bytowi, na który chcemy się powoływać, do którego chcemy przynależeć. Ten tylko zrozumie, co to jest własna ziemia, kto jej poświęci jakąś część siebie; będzie walczył, by ją ocalić, będzie trudził się, by ją ozdobić. Wtedy nabędzie przywiązania do niej. Posiadanie ziemi nie jest sumą interesów, to omyłka. Jest ono sumą darów.

Dopóki cywilizacja moja wspierała się na Bogu, zachowała to pojęcie ofiary, które utwierdzało Boga w sercu ludzkim. Humanizm zapoznał rolę zasadniczą ofiary. Usiłował szczepić Człowieka słowami a nie czynami.

Zapominając o Człowieku, powoli ograniczyliśmy naszą moralność do problemów jednostkowych. Zażądaliśmy od każdego, by nie krzywdził innych. Od każdego kamienia, by nie krzywdził innego kamienia. I rozumie się, że nie krzywdzą się one wzajemnie, gdy leżą luzem w polu. Ale krzywdzą katedrę, na którą mogłyby się złożyć, a która wzajem nadałaby im znaczenie.

Głosiliśmy w dalszym ciągu równość ludzi. Ale zapomniawszy o Człowieku nie rozumieliśmy już wcale, o czym mówimy. Nie wiedząc, na czym utwierdzić Równość, zrobiliśmy z niej mętne hasło,

którym nie umieliśmy się już posługiwać. Jak określić równość na planie jednostkowym, między mędrcem i bydlęciem, między półgłówkiem i geniuszem? Co się tyczy materiałów, to równość w teorii i w praktyce wymaga, aby wszystkie zajmowały jednakowe miejsce i odgrywały tę samą rolę. Co jest absurdem. Zasada Równości wyradza się wówczas w zasadę identyczności.

W dalszym ciągu głosiliśmy Wolność człowieka. Ale zapomniawszy o Człowieku nazwaliśmy wolnością nieokreśloną samowolę, której jedyną granicą było naruszenie praw innych. To bezsens: bo nie istnieje czyn, który by nie odbijał się na innych. Jeżeli okaleczę się będąc żołnierzem, zostanę rozstrzelany. Nie istnieje jednostka samotna. Kto się odcina, krzywdzi wspólnotę. Kto jest smutny, zasmuca innych.

Prawem do tak pojętej wolności już nie potrafiliśmy się posługiwać bez popadania w niezwalczone sprzeczności. Nie umieliśmy określić, kiedy prawo nasze pozostaje w mocy, a kiedy ją traci; dla ocalenia mętnej zasady zamykaliśmy obłudnie oczy na przeszkody niezliczone, jakimi wszelka społeczność z konieczności osacza swobodę.

Co do miłości bliźniego, to nawet już nie śmieliśmy jej głosić. Bo też niegdyś ofiara, fundament Bytów, otrzymywała to miano, jeśli czciła Boga poprzez Jego obraz ludzki. Przez jednostkę składaliśmy dar Bogu lub Człowiekowi. Ale zapominając o Bogu, czy o Człowieku dawaliśmy już tylko jednostce. Z tą chwilą jednak Miłosierdzie przybierało często rysy postępku nie do przyjęcia. Społeczeństwu bowiem, a nie fantazji indywidualnej dbać przystoi o uczciwy podział zasobów. Godność jednostki nie dopuszcza uzależnienia wasalnego od cudzej hojności. Paradoksem byłoby, gdyby posiadający domagali się, oprócz posiadania swoich dóbr, jeszcze i wdzięczności od nieposiadających.

Przede wszystkim jednak nasza miłość bliźniego źle pojęta obracała się przeciw własnemu celowi. Wspierając się wyłącznie na odruchach litości w stosunku do jednostek, nie pozwoliłaby nam na żadną wychowawczą karę. Podczas gdy Miłość Bliźniego prawdziwa, będąc uczczeniem Człowieka poza i ponad jednostką, zmuszała do walki z jednostką po to, by w niej wzrastał Człowiek.

Tak więc utraciliśmy Człowieka. A tracąc go, zmroziliśmy nawet to braterstwo, które cywilizacja nasza wzięła za hasło — ponieważ jest się bratem w czymś, a nie bratem i kropka. To nie podział zapewnia braterstwo. Nawiązuje się ono jedynie w ofierze. We wspólnym oddaniu czemuś większemu od siebie. Lecz plącząc z jałowym umniejszaniem siebie ofiarę, ten korzeń wszelkiego prawdziwego istnienia, zredukowaliśmy braterstwo do wzajemnej tolerancji.

Przestaliśmy dawać. O óż jeśli chcę dawać tylko sobie samemu nie otrzymuję nic, bo nie buduję nic takiego, do czego bym przynależał i stąd jestem niczym. Skoro potem przychodzą do mnie żą-

dając, abym zginął dla interesów, odmówię swego zgonu. Interes przede wszystkim każe żyć. Jakiż to poryw miłości opłaciłby moją śmierć? Umiera się za dom. Nie za sprzęty i mury. Umiera się za katedrę, nie za kamienie. Umiera się za naród. Nie za tłum. Umiera się przez miłość do Człowieka, jeżeli jest on zwornikiem sklepienia Wspólnoty. Umiera się za to tylko, dla czego można żyć.

*

W godzinie starań miałem pretensję, by otrzymywać pierwej niż dawać. Było to puste uroszczenie. Coś nakształt smutnej lekcji gramatyki. Trzeba dawać zanim się otrzyma, i budować, zanim się zamieszka.

Miłość do moich najbliższych utwierdziłem na darze z krwi, tak jak matka zakłada swoją miłość na darze mleka. W tym jest tajemnica. Trzeba zacząć od ofiary, by zbudować miłość. Po czym miłość domagać się może dalszych ofiar i odnieść dzięki nim wszelkie zwycięstwa. Pierwszy krok należy zawsze do człowieka. Musi się urodzić nim będzie istniał.

Powróciłem z wyprawy utwierdziwszy łączność i pokrewieństwo moje z małą fermerką. Uśmiech jej był dla mnie przeźroczysty i przez ten uśmiech zobaczyłem moją wieś — mój kraj. A przez kraj, inne kraje. Bo jestem z cywilizacji, która Człowieka obrała za zwornik sklepienia. Jestem z Grupy 2/33, która pragnęła walczyć za Norwegię.

Jutro, może być, Alias wyznaczy mnie na nową wyprawę. Dziś przybrałem się, by sprawować służbę bogu, względem którego byłem ślepy. Obserwat nad Arras skruszył skorupę i przejrzałem. Wszyscy ze mną także przejrzeli. Jeżeli więc wystartuję o świcie, będę wiedział dlaczego i za co walczę jeszcze.

Ale chcę zachować w pamięci to, co ujrzałem. Potrzebuję prostego Credo, by przypomnieć to sobie.

Będę walczył o prymat Człowieka nad jednostką — jak również tego, co powszechne nad tym, co jednostkowe.

Wierzę, że kult tego, co Powszechne, wywyższa i wiąże bogactwa poszczególne i zakłada jedyny prawdziwy ład, którym jest ład życia. Drzewo jest w porządku, choć korzenie jego różnią się od gałęzi.

Wierzę, że kult tego, co jednostkowe pociąga za sobą tylko śmierć, gdyż porządek zakłada na podobieństwie. Utożsamia jedność Bytu z identycznością jego części. I niszczy katedrę, by ustawić rządkiem kamienie. Będę więc zwalczał każdego, kto rości sobie pretensję do narzucania jednego odrębnego obyczaju innym obyczajom, jednego narodu innym narodom, jednej rasy innym rasom, jednej poszczególnej myśli innym myślom.

Wierzę, że na prymacie Człowieka wspiera się jedyna Równość i jedyna Wolność mająca znaczenie. Wierzę w równość praw Człowieka poprzez każdą jednostkę. I wierzę, że Wolność to wolna

droga Człowieka ku górze. Równość to nie identyczność. Wolność nie jest wywyższaniem jednostki kosztem Człowieka. Będę zwalczał każdego, kto chce poddać jednostce, czy masie jednostek, wolność Człowieka.

Wierzę, że cywilizacja moja Miłością bliźniego zwie dobrowolną ofiarę na rzecz Człowieka, dla zapewnienia mu władztwa. Miłosierdzie jest darem dla Człowieka poprzez miernotę jednostki. Ono utwierdza Człowieka. Zwalczać będę każdego, kto utrzymując, że moja miłość kłania się miernocie, wyprze się Człowieka i tak zamknie jednostkę w miernocie na zawsze.

Będę walczył za Człowieka. Przeciw jego wrogom. Ale także i przeciwko sobie.

Tłumaczyła **H. Malewska**

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

CHRISTOPHER DAWSON

Filozofia historii jest dziedziną wiedzy niebezpieczną i uczeni zazwyczaj patrzą w jej stronę z nieufnością. Zaiste mało która z dyscyplin tak bardzo nęci do porzucenia trudnych dróg wiedzy, tak szerokie stwarza pole do nieodpowiedzialnych, idealistycznych spekulacji. Nie wynika jednak z tego, by należało w ogóle zaniechać filozofowania na temat historii, byłoby to rozwiązanie zbyt łatwe. Dla katolika, a w gruncie rzeczy dla każdego człowieka, historia posiada jednak dziś jakiś sens i jest rzeczą konieczną, by ów sens odczytać, zwłaszcza jeśli się wyznaje tezę, że człowiek wpływa na historię, że może i powinien oddziaływać na jej procesy. Dlatego też z nieufnością łączy się równocześnie tęsknota za prawdziwą filozofią historii, za jej realistycznym wykładem, który by zaspokajał równocześnie tak potrzebę rozumienia i syntezy, jak i wymagania naukowej ścisłości i rzeczowości.

W doktrynie katolickiej zawsze zawierała się i interpretacja historii. Od św. Augustyna, aż po dzień dzisiejszy wielu możemy wyliczyć myślicieli i pisarzy, którzy tę dziedzinę zgłębili. Jeśli jednak będziemy szukać pisarza, który by te rzeczy omawiał dzisiejszym językiem i z naszej historycznej perspektywy, to niewątpliwie wymienić trzeba nazwisko Christophera Dawsona. Ten angielski uczony, myśliciel i pisarz, czytany szeroko poza granicami Anglii, a w samej Anglii równie szeroko w kołach nie tylko katolickich lecz także anglikańskich, to jeszcze jeden świadek odrodzenia kultury katolickiej w Anglii. Świadczy o tym odrodzeniu nie tylko fakt, że na polu powieści Graham Greene i Evelyn Waugh bezapelacyjnie — jak się zdaje — odebrali Francji palmę pierwszeństwa, ale że i na polu myśli, po lekkiej, można by rzec harcowniczej (nie umniejszając w niczym olbrzymiego wprost jej znaczenia) pracy Chestertona, przychodzi wkład solidnej a związanej z ludzkimi potrzebami wiedzy, którą zresztą od czasów Newmana aż po dziś dzień reprezentuje szereg wybitnych nazwisk.

Wracajmy do tematu. Christopher Dawson urodził się w Hartlington Hall w Yorkshire, w r. 1889. Kształci się w Winchester, potem Trinity College w Oxfordzie. W r. 1914, jeszcze jako student uniwersytetu, mając lat 25 nawraca się na katolicyzm. Jest to znowu stary szlak katolickiej kultury angielskiej. Wśród najwybitniejszych jej przedstawicieli więcej jest, zdaje się, konwertytów, niż ludzi, którzy się uro-

dzili katolikami. Ale ta konwersja — na odcinku kultury — jest jedną z najważniejszych, były głosy w Anglii, że jest to najbardziej ważka konwersja intelektualna od czasów Newmana. Zresztą podkreślano niejednokrotnie pewne pokrewieństwo duchowe między wielkim kardynałem a wielkim historykiem. Podobieństwo charakterów i okoliczności, podobieństwo umysłów. Podobnie jak Newman, Dawson jest uczonym wrażliwym, dobrze się czującym wśród wielkich zjawisk historii, w naukowej pracowni, ale niemniej gotowym zawsze do przyjęcia odpowiedzialności za sprawy aktualne i palące.

Pracę pisarską Dawson rozpoczyna dość późno, pierwsze jego dzieło *The Age of the Gods* (Wiek bogów) wychodzi w r. 1928, ale już tym dziełem zdobywa sobie duży rozgłos, odtąd zaś niemal każdy rok przynosi nowe pozycje książkowe. „Wiek bogów" to syntetyczny obraz tworzenia się kultury europejskiej obejmujący czasy przedhistoryczne i wczesnohistoryczne. Tu już krystalizują się dwa główne tematy Dawsona: synteza historyczna, oparta przede wszystkim na historii kultury, oraz pasjonujący Dawsona i powracający ciągle w jego książkach problem stosunku religii do kultury. W tej pierwszej książce chodzi o udział pierwotnych form religii w kształtowaniu europejskiej kultury. Druga książka Dawsona *Progress and Religion* (Postęp i religia) — wydana w 1929 — najlepsza niewątpliwie książka katolicka na temat ujęty w tytule, podchodząca zresztą do tematu nie teoretycznie, ale od strony historii, historii kultury. O ujęciu książki świadczą tytuły niektórych tylko rozdziałów: Socjologia i idea postępu, Historia i idea postępu, Antropologia i idea postępu, Religia i początki cywilizacji, Powstanie światowych religii, Chrześcijaństwo i powstanie cywilizacji zachodniej, Sekularyzacja zachodniej kultury i powstanie religii postępu, Wiek nauki i industrializmu: upadek religii postępu. Ta książka Dawsona daje najbardziej syntetyczny obraz myśli historiozoficznej autora, a zarazem stanowi głęboką analizę kryzysu kultury zachodniej.

W r. 1931 wychodzi trzecia z kolei książka Dawsona: *Christianity and the New Age* (Chrześcijaństwo i nowe czasy), zaś w 1932 jego wielkie, najgłośniejsze może dzieło *The Making of Europe* (Powstawanie Europy) — stanowiące w pewnej mierze kontynuację „Wieku bogów", oraz — jak mówi podtytuł — „wstęp do historii europejskiej jedności, 400—1000 po Chr.". A więc syntetyczny obraz tzw. „Ciemnych wieków" poprzedzających średniowiecze, wielka synteza pokazująca zarówno materiał, z którego ukształtowała się Europa, jak i myśli, idee, które prowadziły i przyśpieszały owe procesy kształtowania się jedności Europy, obserwowanej w średniowieczu. A temat ujmuje bardzo szeroko uwzględniając na równi dziedzictwo rzymskie i chrześcijańskie, wkład germańskich barbarzyńców w okresie wędrówek ludów, oraz wpływy wschodnie — tak bizantyjskie jak i od strony kultury islamu. Aldous Huxley wyraził się, że po przeczytaniu tej książki Dawsona „Ciemne wieki (*Dark Ages*) tracą swoją ciemność, nabierają kształtu i znaczenia".

Modern Dilemma (Dylemat chwili obecnej) wydany również w r. 1932, łączy się tematycznie z książką *Christianity and the New Age*. Chodzi tu

już o problemy aktualne, o współczesne przemiany, sprawy tradycji europejskiej, sprawy demokracji, roli nauki i religii.

Książka *The Spirit of the Oxford Movement* (Duch ruchu oxfordzkiego) wychodzi w r. 1933 w setną rocznicę powstania ruchu oxfordzkiego, tak ważnego zjawiska w dziejach anglikanizmu i katolicyzmu w Anglii; w tymże roku wychodzą *Enquiries into Religion and Culture* (Badania na temat religii i kultury), gruby tom zawierający szereg essayów jak: Problemy industrializmu, Cykle cywilizacji, Religia i życie cywilizacji, Cywilizacja i moralność, Racjonalizm i intelektualizm, Natura i przeznaczenie człowieka, Chrześcijaństwo i płeć, a także Tajemnica Chin, Mistyka islamu, oraz studium pt. św. Augustyn i jego wiek.

Studia nad średniowieczem dają w rezultacie tom *Mediaeval Religion* (Religia średniowiecza) wyd. w r. 1934. Ale aktualne, coraz bardziej palące problemy kończącego się międzywojnia odrywają Dawsona od studiów historycznych, ostatnie jego dwie książki przedwojenne wracają do spraw poruszonych w „Nowoczesnym dylemacie". Książki te to: *Religion and the Modern State* (Religia i państwo nowoczesne) wydana w r. 1935, oraz *Beyond Politics* (Poza polityką) wydana w r. 1939, w przeddzień wojny. Nadejście dyktatur, katolicka doktryna państwa, chrześcijaństwo i totalizm, kultura narodowa, chrześcijaństwo i polityka — oto główne tematy tych książek. Dawson widział wyraźnie nadciągającą zawieruchę. Ostrzegał przed konsekwencjami faszyzmu, wskazywał drogi wyjścia z kryzysu. W czasie wojny w r. 1943 ukazuje się *Judgment of Nations* (Sąd Narodów), książka niewielka, ale mówi Dawson w przedsłowiu, że pisał ją cztery lata i że kosztowała go więcej pracy niż którakolwiek z książek dotąd przez niego napisanych. Poświęca ją tym, którzy „w tych ciemnych czasach nie stracili wiary w republikę i we wspólnotę ludów chrześcijańskich". Książka składa się z dwu części. W pierwszej omawia Dawson dezintegrację zachodniej kultury — wyjaśnia rozkład liberalizmu, sekularyzację zachodniej kultury, wskazuje na religijne źródła rozbicia europejskiej jedności. W drugiej części zajmuje się odbudową chrześcijańskiego porządku. Oparcie tego porządku o chrześcijańskie zasady społeczne, powrót do chrześcijańskiej jedności, odnowienie chrześcijańskich pojęć ładu społecznego, wolności i powołania, właściwe pojmowanie planowania w kulturze, oto drogi wyjścia wskazywane przez Dawsona.

Do studiów bardziej teoretycznych wraca Dawson po wojnie. W r. 1948 ukazuje się tom *Religion and Culture* (Religia i kultura). W książce tej na bardzo rozległym materiale historycznym i prehistorycznym wykazuje, że tworzenie się i konserwacja kultur były dziełem określonych religii, że te kultury zawdzięczają swoje podstawowe wartości pozytywnym prawdom zawartym w religiach, zaś swoje główne defekty i spaczenia — błędom i jednostronnościom religij. Z drugiej strony sytuacja kulturalna, ekonomiczne i społeczne warunki, w których dana kultura się rozwinęła, wpływały zawsze na religie. Dochodzi Dawson do wniosku, że postępująca sekularyzacja ludzkiego życia i myśli, niszcząca

związki między kulturą a religią (chrześcijańską czy nie chrześcijańską) prowadzi zawsze do dezintegracji ludzkiej kultury i dewitalizacji życia. Toteż także w interesie społecznego i kulturalnego rozwoju człowieka, związki między religią a kulturą muszą być odbudowane. Książka Dawsona jest zbiorem wykładów wygłoszonych w r. 1947 na uniwersytecie w Edynburgu, w ramach fundacji „Gifford Lectures". Rzecz ciekawa, że statut fundacji sprawił, iż Dawson w swoim wykładzie musiał ograniczyć się do pojęć teologii naturalnej, rezygnując z interpretacji tematu w świetle objawienia. Oczywiście ograniczenie to, natury ściśle metodologicznej, w niczym nie wpłynęło na tezy i słuszność wykładu.

W ostatnich niemal dniach ukazała się najnowsza książka Dawsona *Religion and the Rise of Western Culture* (Religia i powstanie kultury zachodniej), stanowiąca drugą serię „Gifford Lectures", wygłoszonych w r. 1948.

Oto zwięzły, informacyjny jedynie obraz twórczości Dawsona. Dodać by tu należało wielką ilość artykułów i studiów ogłaszanych po czasopismach. Praca pisarska nie wyczerpuje jednak działalności tego myśliciela. Trzeba tu jeszcze wskazać na jego dzieło pedagogiczne — szereg lat przed wojną wykładał historię kultury na Uniwersytecie w Exeter. Obecnie zły stan zdrowia nie pozwala już 60-letniemu pisarzowi na kontynuację tej pracy, żyje on na uboczu pod Oxfordem, oddając się niemal wyłącznie pracy pisarskiej. Przez trzy lata — przed wojną — redagował Dawson doskonały, o długiej tradycji (w r. 1836 założony) katolicki kwartalnik angielski *The Dublin Review*.

Całe dzieło Dawsona wykazuje wyraźnie dwie cechy: spokojny i systematyczny, beznamiętny trud naukowca, a zarazem jak najżywsze, gorące, pełne poczucia odpowiedzialności zaangażowanie w sprawy i potrzeby dzisiejszego człowieka. To właśnie poczucie odpowiedzialności sprawiło, że w czasie ostatniej wojny oddał się całkowicie powstałemu wówczas ruchowi *The Sword of Spirit* (Miecz ducha), o którym mówiono, że zrodził się z wizji kardynała Hinsleya, intelektu Christophera Dawsona i energii Barbary Ward.

Dzieła Dawsona, pisane jasnym i przystępnym stylem, odznaczają się świeżością, śmiałością i oryginalnością własnej syntezy, nowego twórczego i odkrywczego spojrzenia na dzieje w świetle spraw najgłębszych i najistotniejszych. Dawsonowska interpretacja historii, pełna szacunku dla faktów i daleka od łatwej apologetyki, jest optymistyczna, pokazuje sens dziejów, myśl bożą pracującą w historii ludzkości, a chwilę obecną widzi w perspektywie długiego procesu rozwojowego.

Jeślibyśmy szukali badaczy zbliżonych do Dawsona, to można by wymienić Arnolda Toynbee, autora głośnego dzieła *A Study of History*, czy ostatnio *Civilization on Trial*, można by też wymienić Szwajcara Gonzague de Reynold czy też polskiego historyka Oskara Haleckiego (autora świeżo wydanej książki *The Limits and Divisions of European History*, Sheed and Ward, London 1949); ale najbliższym mu jest niewątpliwie Jacques Maritain, nieraz też Dawsona nazywano „angielskim Maritainem". Pokrewieństwo jest istotnie duże. Obaj pisa-

rze swą karierę intelektualną rozpoczęli na prawicy — Maritain w kręgu wpływów Leona Bloy, związany początkowo z *Action Française*, Dawson konserwatysta z tradycji i temperamentu. Obaj jednak, choć odmiennymi drogami, przeszli wyraźną ewolucję na pozycje demokracji i personalizmu, na pozycje społecznego postępu i uznania dojrzałości i roli klasy robotniczej. Prawicowi katolicy i zbyt sztywni teologowie krytykują ostatnie pozycje Dawsona; pierwsi zarzucają mu synkretyzm polityczny, drudzy synkretyzm intelektualny. Krytyki te nie zmieniają faktu, że w swojej, a widzieliśmy jak rozległej, dziedzinie, Dawson jest pierwszorzędnym, bezkonkurencyjnym autorytetem. Jeśli zaś chodzi o analogię z Maritainem, to trzeba podkreślić poważną różnicę metodologiczną: oto w pracach na identyczne nieraz tematy Maritain — przy dużej kulturze historycznej — jest jednak przede wszystkim filozofem, jego konstrukcje mają charakter spekulatywny, w pewnym sensie aprioryczny (nie zapominajmy, że w ramach wyraźnego realizmu krytycznego), natomiast Dawson jest przede wszystkim historykiem, stosuje metody empiryczne, jakkolwiek — znów podkreślmy — wnioski jego zadowalają filozofów.

Książki Dawsona są tłumaczone na obce języki, miały też wiele wydań w Anglii i Ameryce. Wszystkie ważniejsze zostały wznowione po wojnie. Wszystkie bez wyjątku zostały wydane przez znaną katolicką oficynę wydawniczą *Sheed and Ward* w Londynie.

W Polsce Dawson jest niemal nieznany. Żadna z jego książek nie była tłumaczona na język polski, zaś o Dawsonie — o ile mi wiadomo — ukazały się jedynie: doskonałe studium prof. Andrzeja Tretiaka „Krzysztof Dawson i jego interpretacje historii" w kwartalniku „Verbum" (rocznik 1938, nr 21), oraz po wojnie artykuł Przemysława Mroczkowskiego „Christopher Dawson o Europie" w „Tygodniku Powszechnym" (nr 131). Jeśli mię pamięć nie zawodzi, ukazał się również jakiś artykuł o Dawsonie w tygodniku „Dziś i Jutro", ponieważ jednak pismo to nie wydaje rocznych spisów treści, odszukanie owego artykułu jest przedsięwzięciem dość trudnym.

Niewątpliwie przyswojenie myśli Dawsona Polsce byłoby wielce pożyteczne. W kolejności do tłumaczenia stoją — moim skromnym zdaniem — jako najpilniejsze: *Religion and Progress*, *Making of Europe* oraz *Religion and Culture*.

Gwoli ciekawości warto dorzucić informację (za Mroczkowskim), że Dawson związany jest z Polską węzłami krwi, dziadek jego był emigrantem z Polski po r. 1830.

Jerzy Turowicz

KŁOPOTY MISYJNE PROTESTANTÓW

(Kwestia niezależności „kościołów misyjnych")

„Kościół i misje to nie dwie odrębne od siebie niezależne wielkości; misje nazwać trzeba raczej kościołem w ruchu, kościołem w marszu naprzód; misje to akcja i funkcja kościoła, który chce żyć i rosnąć".

Tak pisze Emanuel Kellerhals w swojej broszurze *Das Anliegen von Whitby* i od takiej definicji i zestawienia obu tych pojęć wyszli uczestnicy ostatniej konferencji protestanckiej Międzynarodowej Rady Misyjnej w r. 1947. — Gdzie brak zapału misyjnego, wywodzi dalej delegat szwajcarski na ową konferencję, gdzie nie ma tej świętej namiętności, pełnego ufności w przyszłość ducha ewangelizacyjnego *(expectant Ewangelism)*, tam brak Kościołowi tego, co go dopiero Kościołem czyni.

Tymczasem brak zrozumienia dla swego misyjnego posłannictwa cechuje, według stwierdzeń przedstawicieli misyj, nie tylko protestanckie „stare kościoły" tj. oficjalne czynniki sekt w Europie i Ameryce Północnej, ale także „młodsze kościoły" czyli protestanckie społeczności stworzone z nawróconych mieszkańców krajów misyjnych, mniej lub więcej zależne od misjonarzy europejsko-amerykańskich i od towarzystw misyjnych. Co więcej, w ostatnich dziesiątkach lat byliśmy świadkami silnego napięcia stosunków między misjami protestanckimi i towarzystwami misyjnymi, a „młodymi kościołami", żądającymi dla siebie coraz to ostrzej niezależności, przy czym żądania te wcale z ducha misyjnego nie wypływały. W sposób wprost namiętny dopominali się o niezależność przedstawiciele krajów misyjnych na konferencji w Jerozolimie (1928 r.), a później, w r. 1938, w Tambaram pod Madrasem.

Wprawdzie misjologowie protestanccy głosili zasadę, że w miarę postępu ewangelizacji danego kraju misja musi tracić a tubylczy kościół zyskiwać, ale sprawa uniezależnienia kościołów misyjnych natrafia na silny opór misjonarzy i towarzystw misyjnych, opór również nie zawsze z głębszych pobudek płynący. Nie bez racji co prawda podejrzewano, że żądania samodzielności „młodych kościołów" podyktowane są w znacznej mierze dążeniami nacjonalistycznymi przedstawicieli krajów misyjnych lub wręcz ich niezdrowymi ambicjami, a nawet materialnymi korzyściami, nie zaś dobrem sprawy. Z drugiej jednak strony hamująco wpływało na uwzględnienie tych żądań tradycyjne patrialchalne nastawienie towarzystw misyjnych, które niechętnie rezygnowały ze swoich uprawnień i nadzoru nad nowonawróconymi, zwłaszcza jeżeli nowym kościołom trzeba było udzielać w dalszym ciągu subwencji, a swój majątek na terenach misyjnych im przekazać.

Poważne są opory ze strony misjonarzy, którzy obawiają się swej zależności od tutejszych władz duchownych (uprzedzenia rasowe), obawiają się skrępowania w swojej działalności, niechętnie patrzą na to, że przedstawiciele młodych kościołów odbierają im ich pionierską działalność, a ich samych skazują na pracę w pomocniczych instytucjach misyjnych jak wyższe szkoły, zakłady teologiczne, szpitale i różne węzłowe

punkty pracy misyjnej o charakterze raczej organizacyjnym, administracyjnym... biurowym. Jeden z misjonarzy w Indiach skarżył się np.: „Powołany byłem na to, by świadectwo dawać prawdzie, a cóż ja tu robię? Siedzę przy maszynie do pisania i nad buchalterią. Załatwiam korespondencję i zarządzam różnymi funduszami". A inny: „Sam nie wiem, jak do tego doszło, że cały dzień nic innego nie robię, jak tylko omawiam i doglądam robót budowlanych, kłopocę się z boyami, gospodarstwem, bydłem, zielskiem i księgowością. Nie daje mi to żadnej radości.. Wolałbym murzyńską chatkę zamiast tego wspaniałego domu... Mamy domy misyjne, ale nikt nie głosi Ewangelii".

Jest w tym wszystkim spora doza prawdy o tyle, że protestanckie misje może zbyt wielką wagę przywiązują do owych pomocniczych instytucji misyjnych (u nas pod tym względem skarżyć by się trzeba raczej na zaniedbania), ale odzywa się tu przede wszystkim misyjny romantyzm, połączony z żądzą przygód oraz pionierskiej indywidualistycznej działalności.

Do poważnych przeszkód na drodze do usamodzielnienia młodych kościołów należy także obawa, iż sprzeniewierzą się one troskliwie przez europejskie i amerykańskie sekty pielęgnowanym odrębnościom konfesyjnym, zwłaszcza że tubylcy nie zdradzają wcale zrozumienia a nawet czasem szacunku dla drogich starym kościołom tradycyj, opowiadając się przy słusznym zresztą ze stanowiska protestanckiego postulacie samodzielnej interpretacji Prawd Objawionych i dostosowania form do swych upodobań i warunków.

Do czego zaś ta protestancka „samodzielność" i indywidualizm prowadzi, widzimy np. na przykładzie Afryki Południowej, gdzie istnieje już kilkaset(!) niezależnych tubylczych „kościołów". O cóż w tych podziałach chodziło? Czasem o rzeczy zasadnicze, czasem o drobiazgi. Wielu religijnych awanturników pociągał tytuł „biskupa", który mogli sobie w nowozałożonej sekcie przybrać; inni pragnęli zachować swoje pogańskie zwyczaje i tradycje łącznie z poligamią. Jedną z takich sekt jest np. zuluski „Prawdziwy Kościół Nazaretański" założony przez Murzyna, Izaaka Szembe (*Uproiete*). Pozorem do zerwania z macierzystą sektą było żądanie chrztu przez zanurzenie oraz prawa zdejmowania obuwia przy wejściu do zboru(!). Oczywiście założyciel zachował większość zwyczajów zuluskich m. in. oddawanie czci Bogu przez tradycyjne tańce, a zasady swej nowej religii oparł raczej na Starym niż na Nowym Testamencie. Trudno wobec tego wszystkiego dziwić się nieufności misjonarza protestanckiego do swych „owieczek" i do wszelkich ich prób uniezależnienia się od misji.

Po ostatniej wojnie przeciwieństwa i nieporozumienia między misjami i misjonarzami protestanckimi a młodymi kościołami straciły mimo wszystko na ostrości, jakkolwiek daleko jeszcze do zupełnego ich usunięcia. Przedstawiciele starych kościołów i towarzystw misyjnych przekonali się, że chrześcijanie tubylczy w Azji potrafili przetrwać ciężkie próby wojny, przełamali nawet różne pokusy obchodząc się bez troskliwej opie-

ki białych, z drugiej strony wojowniczo ongiś nastrojeni przywódcy młodych kościołów odczuli jednak potrzebę oparcia się o silniejsze organizacje religijne europejskie i amerykańskie, toteż w Whitby prosili już bez zastrzeżeń o pomoc. „Poślijcie nam misjonarzy, ile tylko możecie, setki i tysiące, wszyscy nam będą potrzebni" — wołał przedstawiciel Indii. Wobec nowych trudności na polu misyjnym : w ogóle międzynarodowym ustępować poczynają z jednej strony obawy „starych", a z drugiej nacjonalistyczne namiętności „młodych".

Z romantyzmem i fałszywie pojętym pionierstwem rozprawia się E. Kellerhals w przemówieniu na jubileusz 125-lecia Bazylejskiego Towarzystwa Misyjnego [1]). Atakuje tam egoizm białych misjonarzy, którzy podświadomie pragnęliby dowodzić stale wyższości kulturalnej swojej rasy, popisywać się darem inicjatywy, przywództwa i umiejętności porządkowania stosunków, utwierdzać się w poczuciu swego bogactwa duchowego i materialnego przez to, że obdarowują, pomagają, udzielają, „zniżają się" i zdobywają sobie za to wdzięczność, szacunek i podziw ludów „upośledzonych".

Trudno dla takich ludzi utrzymywać „rezerwaty zacofania" w krajach misyjnych, gdzie by mogli dać folgę swym romantycznym skłonnościom. Trudno też zgodzić się na traktowanie misji jako „prywatnego przedsiębiorstwa" misjonarza za morzem i przyjaciół misji w kraju. Godna potępienia jest czysto romantyczna chęć ucieczki od społeczeństwa, od jego zobowiązań w kraj niczyj i w dziedzinę prymitywu. Powołując się wreszcie na przykład św. Pawła, który nie tylko przbiegał cały ówczesny świat, ale także wszędzie pozostawiał uczniów do pogłębiania i uzupełniania swej pracy, oraz na napominanie Pisma św. i wzywanie do wytrwałości, zwraca uwagę Kellerhals na konieczność właśnie żmudnej ofiarnej i nieefektownej pracy nad utrzymaniem i ugruntowaniem tego, co w okresie pionierskim misji zdobyto, a da się to zrobić przez współpracę z kościołami tubylczymi.

Jeśli chodzi o „wyższość" protestanckich misjonarzy europejskich to opuszczenie przez nich swych posterunków w obliczu niebezpieczeństwa zwłaszcza w Chinach w czasie najazdu japońskiego musiało mocno nadwątlić ich reputację, tak że nie zawsze i nie wszędzie mogą mieć pretensje i możliwości narzucenia z powrotem swego autorytetu.

Powoli zaczyna odpadać także szkopuł zagrożenia wierności formom i wierzeniom patronujących poszczególnym kościołom misyjnym sekt, wobec dążności w łonie protestantyzmu do zjednoczenia i nawet uprzedzania tych dążności w młodych kościołach przez tworzenie porozumień międzywyznaniowych w Japonii, Indiach czy Indonezji [2]). Trudno ganić wychowanków za to, że realizują to, do czego wychowawcy także,

---

[1]) Sind wir noch Pioniermission? — *Evangelisches Mission-Magazin 1948.* str. 104—119.

[2]) Por.: J. R. Łoniowski: Jedność chrześcijaństwa i misje protestanckie. Tygodnik Powszechny nr. 202.

jakkolwiek powolniej zdążają. Formy i tradycje przy dążeniach zjednoczeniowych muszą tracić na znaczeniu.

Już zresztą przed wojną taki np. Schomerus twierdził, że „fatalnie musi się to odbić w skutkach, jeżeli misja własnowolnie, z góry młodemu kościołowi po prostu narzuci ustrój kościoła macierzystego". Owszem, musi ona młodemu organizmowi w zasadzie zapewnić prawo nadania sobie takich form, jakie uważa za najodpowiedniejsze dla siebie.

Mimo wszystkich przytoczonych tu argumentów i mimo częściowego wyrównania się przeciwieństw i różnic, istnieją w dalszym ciągu nieporozumienia między misjami i kościołami młodymi, trwają spory o kompetencje i zakres działalności, o władzę i niezależność. Spory te próbowała rozwiązać konferencja w Whitby, złożona z reprezentantów obu stron, a że rozstrzygnięcie zapadło nadspodziewanie zgodnie, mają protestanci nadzieję, iż zalecenia i oświadczenia tej konferencji zostaną wprowadzone w czyn [3]).

Rozstrzygnięcie miało charakter w pewnym sensie kompromisowy. Nie supremacja misji ani nie hegemonia młodych kościołów, lecz *partnership*, a więc ścisła współpraca na równych prawach, jakkolwiek młode kościoły uzyskały dla siebie szereg zasadniczych ustępstw kosztem misji.

Żeby uniknąć dalszych tarć dają twórcy zaleceń najpierw szereg ogólnych wskazań, podkreślając konieczność czysto ludzkiego wyrozumienia i wzajemnego dostosowania się, a z drugiej strony „wspólnego posłuszeństwa wobec żywego Słowa Bożego", zdania sobie sprawy z krytycznej sytuacji współczesnej, która wymaga wspólnego wytężenia wszystkich sił, by nie tracić żadnej okazji dotarcia do dusz ludzkich.

Zwracając się do „młodych kościołów", zwłaszcza do tych, które osiągnęły wyższy etap rozwoju, zachęca je konferencja w Whitby do „pozbycia się raz na zawsze fałszywego uczucia zależności od starych kościołów, by mogły na gruncie nieograniczonego duchowego równouprawnienia same swoje sprawy porządkować, plany pracy same sporządzać i w sobie właściwy i szczególny sposób świadectwo prawdzie dawać".

Tenże artykuł w drugiej swej części reguluje stosunek misjonarza do młodych kościołów wybitnie na korzyść tych ostatnich. Misjonarz nie tylko powinien utrzymywać łączność z kościołem macierzystym, ale także, i to pod każdym względem, stać się członkiem tego kościoła, któremu ma służyć, winien mu posłuszeństwo (póki przebywa na misjach), winien „uważać się za poddanego jego kierownictwu i dyscyplinie"; w zamian za to może być wybrany w nowym kościele na każde stanowisko. Młode kościoły powinny również mieć głos w wyborze misjonarzy dla swego terenu, a zwłaszcza wskazanym jest, by po urlopie misjonarza mogły decydować, czy życzą sobie jego powrotu, czy nie. Wobec zakorzenionych od dawna ambicji misjonarskich i wspomnianego przedtem poczucia wyższości swej rasy niełatwo będzie chyba misjonarzom protestanckim

[3]) Tekst oświadczeń w *Evang. Miss.-Magazin*, Bazel 1948, str. 46: Partnership im Gehorsam.

nagiąć się do nowych wymagań, w każdym razie trzeba im będzie zdobyć się na większą niż zazwyczaj pokorę i samozaparcie, a zarazem cierpliwość.

Charakterystyczne dla protestanckich misji są nieporozumienia, o których mówi art. 4 zaleceń Międzynarodowej Rady Misyjnej, a które dotyczą różnic w dochodach misjonarzy i duchownych tubylczych względnie innych funkcjonariuszy młodych kościołów. Nieporozumienia takie nie mogą powstać w katolicyzmie, gdzie praca misjonarza jest zupełnie bezinteresowna. Gorszącym zatargom usiłuje Rada Misyjna położyć kres przez wskazówki, które w pewnym sensie zdradzają chęć zbliżenia się do katolickiego ideału. A więc:

1) Praca misyjna musi być zawsze traktowana jako powołanie, a nie jako środek do zdobycia w pierwszym rzędzie utrzymania.

2) W każdej formie chrześcijańskiej służby wymagać się będzie ofiarności.

3) Stawki płac winny być o ile możności dostosowane do potrzeb a nie do niechrześcijańskich pojęć o wyższości czy niższości.

4) Kwestie finansowe nie powinny nigdy mącić wspólnoty braci w Chrystusie.

5) Minimalne płace dla każdej grupy pracowników winny wszystkim pozwolić na umiarkowany tryb życia bez zbyt wielkich trosk finansowych.

6) Wszystkie kościoły muszą się stale i poważnie troszczyć o to, by podnieść poziom życia najgorzej płatnych pracowników i nierówność między nimi a najlepiej płatnymi zmniejszyć.

Czy te zbyt w pewnych punktach ogólnikowe a do tego osłabione zastrzeżeniami („o ile możliwe" „w pierwszym rzędzie") wskazania osiągną swój cel, należy raczej wątpić.

Rada Misyjna stwierdza, że istnieją pewne dziedziny pracy ewangelizacyjnej, jak szkolnictwo, działalność wydawnicza czy akcja pionierska, które dłuższy czas jeszcze będą wymagały subsydiów ze strony misji, ale zaleca młodym kościołom troskę o zwiększenie własnych środków finansowych, wychowanie w tym kierunku swoich wiernych, zajęcie się zagadnieniem podniesienia ekonomicznego swoich krajów w ogóle, co dodatnio wpłynie także na potencjał gospodarczy samych kościołów, których celem jest przecież *selfsupporting* — samowystarczalność finasowa.

Najoryginalniejszym pomysłem jest projekt powoływania przedstawicieli kościołów misyjnych, Azjatów czy Murzynów nawet do pełnienia przez pewien czas funkcji pastorów przy zborach protestanckich lub pracy w zakładach teologicznych w Europie lub Ameryce.

Czy pomysł czarnych, żółtych lub oliwkowych proboszczów w Europie jest szczęśliwy, mocno wątpię. Jego realizacja przyczyniłaby się wprawdzie do osłabienia rasowych przesądów, ale bezpośredni misyjny pożytek nie byłby wielki ze względu na zupełnie przecież odmienne warunki duszpasterstwa, tak psychiczne jak i materialne; wzmogłoby to chyba jeszcze jedno zło misyjne: europeizację. Nad innym: za to for-

mami zaznajamiania przedstawicieli terenów misyjnych z życiem Kościoła w krajach od dawna chrześcijańskich warto by się może i u nas zastanowić. Zupełnie realny i pożyteczny jest pomysł korzystania z współpracy przybyszów zza morza w europejskich instytucjach misyjnych, gdzie mogą oni służyć doskonale swoją znajomością środowiska i psychiki współrodaków.

Ogólnikowo w zakończeniu zaleceń potraktowano sprawę dążeń zjednoczeniowych w łonie protestantyzmu stwierdzając, że dążenia te znalazły już konkretny wyraz w zjednoczonych kościołach krajów misyjnych, a słaby jeszcze w kościołach macierzystych, co utrudnia pełną realizację współpracy jednej i drugiej grupy. Wiadomo zaś, że sytuacja pod tym względem nie poprawiła się wcale po nic w gruncie rzeczy nie przynoszących oświadczeniach zjazdu ekumenicznego w Amsterdamie w sierpniu ub. roku.

W związku z zaleceniami Rady Misyjnej coraz więcej mówi się i pisze u protestantów już nie tylko o uzgodnieniu pracy młodych kościołów i misyj, ale wprost o integracji czyli o wcieleniu wszelkich form pracy misyjnej w ramy organizacyjne istniejących już na terenach misyjnych społeczności kościelnych. Angielskie słowo *integration* znaczy złączenie w jedną całość a zarazem wypełnienie, uzyskanie pełni swej istoty. Integracja zatem ma być osiągnięciem ostatecznego celu misji protestanckich: stworzenia niezależnych kościołów na terenach dotychczas misyjnych.

Od teorii i planów do praktyki i realizacji jednak jeszcze daleko. Kompetencje misji i kościołów są jeszcze rozdzielone. O integracji się mówi, szerzy się przekonanie, że jest nieunikniona, ale dyskusji podlega przede wszystkim jej tempo. Bezpośrednio po wojnie np. uważano, że w Indiach trzeba ją możliwie szybko przeprowadzić wobec zadrażnień angielsko-indyjskich. Dziś, gdy stosunki między Europą a Indiami ułożyły się znośnie, twierdzi się, że pośpiech nie jest wskazany. Słusznie zwraca się uwagę na to, że najpierw trzeba stworzyć odpowiednią psychiczną i moralną atmosferę, że rozstrzygającym będzie osobisty wzajemny stosunek przedstawicieli obu stron, oswojenie misjonarzy z ich przyszłym stanowiskiem i nawiązanie kontaktów przyjacielskich z przywódcami tubylczych chrześcijan, co, przyznają protestanci, przed trzydziestu laty było jeszcze bardzo trudne.

Jeśli chodzi o stronę moralną zagadnienia, to wskazuje się na konieczność wyrobienia u przedstawicieli kościołów tubylczych ducha ofiarności, bezinteresowności, poświęcenia, o czym ogólnikowo wspomniano w Whitby. Przedstawiciele misji obawiają się np. oddać w ręce kościołów tubylczych większych sum pieniężnych. „Nasze indyjskie kościoły — przyznaje melancholijnie P. Burckhardt — są ubogie; ubogie nie tylko w pieniądze, ale i w bezinteresownych, zdolnych do poświęceń ludzi. Już dziś stanowisko prezydenta kościoła bywa zdobywane przez ambitne jednostki środkami bynajmniej nie duchowymi. Jakże ciężko przychodzi już dziś obsadzenie ważniejszych urzędów bez uwzględniania in-

teresów pewnych rodzin czy stronnictw! Jakżeż dla wielu protegowanie członków swej rodziny jest rzeczą samo przez się zrozumiałą!...".

Do tych zastrzeżeń dochodzi wreszcie wspomniany na początku artykułu brak gorliwości i ducha misyjnego w młodych kościołach, a co za tym idzie brak ich prawdziwej żywotności. Próbuje ową ospałość tłumaczyć Kellerhals, żądając dla niej wyrozumiałości. Wielu z nowonawróconych przeszło ciężkie wewnętrzne i zewnętrzne walki przed decyzją; teraz chcą odetchnąć i wypocząć. Inni, chrześcijanie w drugim i trzecim pokoleniu, uważają, że jako chrześcijanie właśnie znaleźli się w sferze ludzi najbardziej postępowych, bo najbardziej zbliżonych do Europejczyków i sądzą, iż wszyscy ich rodacy powinni odczuwać całkiem naturalnie potrzebę takiego awansu społecznego i że nie trzeba ich specjalnie do nawrócenia zapraszać.

Z tego egoistycznego błogostanu i fałszywego nastawienia do pracy misyjnej trzeba chrześcijan tubylców wyrwać.

Ponieważ konferencja w Whitby stawia jako nakaz chwili rozpoczęcie wszędzie, gdzie to tylko możliwe, pionierskiej pracy misyjnej przez wszystkie kościoły, uważają przedstawiciele misyj protestanckich, że rozbudzenie ducha pionierskiego właśnie w młodych gminach chrześcijańskich jest jednym z najważniejszych etapów realizacji zalecenia konferencji, a zarazem utwierdzenia chrześcijaństwa na zdobytych pozycjach. Pionierska praca nie ma być w przyszłości, według wielu misjologów protestanckich, jedynie szybkim marszem naprzód, jakkolwiek znaczna część uczestników konferencji, jeżeli nie większość, na tym tradycyjnym już od 1910 r. stanowisku trwała. Nie można bowiem zabierać się do nowych terenów, mimo że to bardziej pociąga, zanim się nie doprowadzi do końca żmudnej i nudnej pracy nad zabezpieczeniem dotychczasowych zdobyczy. Taka nawet *China Inland Mission*, która zasadniczo wychodziła, w myśl intencji jej twórcy Hudsona Taylora, z założeń wyłącznie pionierskich, głoszenia Ewangelii stale na owych dziewiczych terenach i opuszczanie ich po stworzeniu miejscowych kościołów (hasło: „precz z rękami od chińskiego kościoła!"), przyszła do przekonania, że jej obowiązkiem jest także pomoc młodym, stworzonym przez siebie społecznościom protestanckim, póki nie nabiorą sił i nie staną pewnie na własnych nogach.

Dopiero z pomocą nowonawróconych można się kusić o czysto pionierską pracę na nieobjętych dotychczas obszarach, a samodzielne „młode kościoły" mogą ją na własną rękę podejmować. — Hasło: „Ewangelizacja świata jeszcze w tym pokoleniu", hasło pośpiechu za wszelką cenę, mimo powyższych rozsądnych nawoływań i zastrzeżeń misjologów nie zostało jednak dotąd zarzucone przez decydujące protestanckie czynniki misyjne.

W ogóle w gmatwaninie sprzecznych często sądów i propozycji dotyczących metod pracy oraz wzajemnego stosunku misji i młodych kościołów trudno się czasem wyznać, ale jedno jest pewne: misje muszą rezygnować w coraz to szerszym zakresie z nadzoru nad swoimi kolorowymi pupilami, których w zależności utrzymać nie sposób.

Uniezależnienie młodych kościołów od misji zagranicznych musi ulec zwłoce raczej ze względów praktycznych. Nie wszędzie mogą sobie nowe kościoły pozwolić na założenie własnego towarzystwa misyjnego jak kościół Telugów w Indiach. Członkowie tej grupy protestantów postanowili bowiem na dwu zebraniach w lutym ub. roku opodatkować się na cele misyjne, uważając, że jest to zawstydzającym dla nich faktem, iż wśród 350 (sic!) zagranicznych towarzystw misyjnych działających na terenie Indii nie ma ani jednego indyjskiego, wolni zaś Hindusi w wolnych Indiach nie mogą dłużej takiego stanu rzeczy tolerować.[4])

*

Nie ma tylu i tak skomplikowanych problemów w misjach katolickich. Nie ma dyskusji o radykalnym usamodzielnieniu się katolickich społeczności na terenach misyjskich, bo nie ma mowy o wielu „kościołach" w znaczeniu protestanckim.

Katolickie towarzystwa i zakony misyjne nie mogą sobie rościć prawa do utrzymywania danej grupy chrześcijan-tubylców w ścisłej od siebie zależności, bo w każdej chwili mogą się liczyć z możliwością opuszczenia całego lub części terenu na rozkaz papieski lub kongregacji. Wobec zaś szczupłości środków pieniężnych misji katolickich (co zresztą bynajmniej nie może być tytułem do naszej chluby) nieaktualne są nawet dla słabszych jednostek pokusy materialne związane u protestantów z przejmowaniem pracy i władzy przez młode kościoły.

Kwestia usamodzielnienia kościelnego krajów misyjnych sprowadza się u katolików właściwie tylko do owego przejęcia pracy i zarządu okręgu misyjnego przez duchowieństwo krajowe oraz do ustanowienia normalnej hierarchii kościelnej zamiast bezpośredniej zależności wikariatów i prefektur apostolskich, a nawet czasem diecezji od Kongregacji Propagandy.

Nie mają też katoliccy biali misjonarze zastrzeżeń i trudności z bezwzględnym podporządkowaniem się władzy biskupa Chińczyka czy Murzyna. Jedynie w tak anormalnych warunkach jak okres wojenny w Japonii, były pewne trudności, a nawet naprężone stosunki między księżmi japońskimi i misjonarzami europejskimi w niektórych misjach. Tam, gdzie kler tubylczy dojrzał do objęcia zarządu misji, nie było nawet wtedy najmniejszych tarć. Przykładem służyć może prefektura apostolska Nagoya i Niigata, gdzie od początku zaistniała zgodna i harmonijna współpraca między prefektem apost. ks. Piotrem Matsuoki i europejskimi werbistami.

Józef Ryszard Łoniowski

[4]) *Evang. Missions-Magazin*, 1948, str. 195.

POPULARNY TRAPISTA

Ameryka jest krajem dziwacznych i niespodziewanych kontrastów. Toteż sensacje tamtejsze mają czasem charakter dość oryginalny. Na przykład sensacją rynku księgarskiego w 1948 roku była w U.S.A. książka o treści religijnej, której autorem jest zakonnik, członek surowego zakonu kontemplacyjnego — trapistów.

Pierwsze wydanie tej książki noszącej tytuł *„The Seven Storey Mountain"* (Siedmiopiętrowa góra) rozeszło się w ciągu paru miesięcy w nakładzie 172 tys. egzemplarzy. Autor jej *O. Tomasz Merton* jest młodym, bo liczącym 34 lata życia, zakonnikiem trapistą. Tą pierwszą książką, cieszącą się tak wielką poczytnością, zdobył sobie od razu pozycję w literaturze i — jak się to mówi — zrobił sobie nazwisko. Toteż następne jego książki wydane już w 1949 roku przyjęte zostały z dużym zainteresowaniem, wywołując liczne echa prasowe. W roku 1949 ukazały się *„Seeds of Contemplation"* (Posiew kontemplacji) oraz *„Elected Silence"* (dosłownie: Wybrane milczenie).

Wszystkie trzy książki mają charakter religijny i poświęcone są zagadnieniom życia wewnętrznego. Pierwsza zaś posiada także i fragmenty autobiograficzne. Ujęcie zagadnienia wykazuje zarówno wielką erudycję i znajomość literatury teoretycznej tego problemu, jak też głęboką autentyczność własnego przeżycia. Dlatego książki te stanowią nową cenną pozycję literatury katolickiej w skali światowej.

Czym jednak wytłumaczyć fakt, że książki o tak poważnej treści i głębokim ujęciu wzbudziły sensację w społeczeństwie o tak powierzchownej kulturze, jak społeczeństwo amerykańskie? Otóż trzeba powiedzieć niestety, że niezwykłą popularność swoich książek zawdzięcza Merton nie tyle ich poważnej i głębokiej treści, ile raczej pewnym okolicznościom ubocznym. Chodzi bowiem o egzotyczny, w pewnej mierze, charakter samego autora. Zakony kontemplacyjne, zwłaszcza o tak rzeczywiście surowej regule, jak OO. Trapistów, budzą w żądnym sensacji amerykańskim społeczeństwie zrozumiałe zaciekawienie. Coś nieznanego, odmiennego, a przeto pewien rodzaj egzotyki, którą tak epatują się Amerykanie. Trzeba jednak podkreślić także i pewne głębsze zainteresowanie, wywołane głównie coraz silniej odczuwaną potrzebą skupienia i ciszy, oraz potrzebą autentycznego życia duchowego. W płytkim, zmaterializowanym społeczeństwie, żyjącym pod znakiem interesu i pośpiechu, coraz więcej ludzi odczuwać zaczyna potrzebę odnalezienia i ocalenia własnej osobowości. A warunkiem tego są: skupienie, asceza, cisza.

Toteż niezmiernie znamienny jest fakt wielkiej ilości powołań do najsurowszych zakonów kontemplacyjnych. W ciągu ostatnich trzech lat powstało w Ameryce (U.S.A.) osiem nowych klasztorów zakonu OO. Trapistów. Biorąc pod uwagę niezwykle ostrą regułę (milczenie zupełne), fakt ten nabiera szczególnie wielkiej wymowy.

Merton urodził się w 1915 roku we Francji u podnóża Pirenejów. Rodzice jego nie byli jednak Francuzami. Ojciec — Nowozélandczyk, matka

— Amerykanka. Kształcił się początkowo we Francji, później w Anglii, wreszcie udał się do U.S.A., gdzie został studentem sławnego Uniwersytetu Columbia. I tam właśnie w okresie studiów uniwersyteckich zrodziło się jego powołanie zakonne. Początkowo wstąpił do franciszkanów, ale niebawem zrozumiał, że nie jest to jego droga najwłaściwsza, że potrzeba mu większej pełni życia kontemplacyjnego.

Opisując swoje czasy uniwersyteckie Merton powiada w ten sposób: Popełniłem wówczas wielką omyłkę ujmując swoje życie chrześcijańskie tak, jak gdyby ono było zwykłym życiem naturalnym, uzupełnionym tylko nadprzyrodzonym czynnikiem łaski. Sądziłem, że zadaniem moim jest kontynuować życie takie, jakie było dawniej, myśląc i pracując jak uprzednio, z tą tylko różnicą, aby unikać grzechu śmiertelnego. Ten rodzaj życia, zasadniczo wystarczający do tytułu chrześcijanina, nie mógł mu wystarczyć. I Merton mówi o swoim drugim nawróceniu. Teorię o kilku stopniach nawrócenia sformułował Garrigou-Lagrange. Nawrócenie pierwsze to według niego uznanie prawdy wiary chrześcijańskiej. Nawrócenie drugie — to obudzenie w sobie czujności na łaskę i współpraca z łaską. Wreszcie nawrócenie trzecie — to pełnia życia mistycznego, dostępna tylko wybranym. Treść właściwą książek Mertona wypełniają perypetie drugiego nawrócenia i opis zmagań stanowiących wspinanie się na trzeci poziom katolickiego życia duchowego. Można powiedzieć, że są to książki o łasce i o współżyciu z nią.

Nawiązując do toczących się kiedyś w Kościele dyskusji na temat: wola czy łaska, można by powiedzieć, że Merton jest przedstawicielem skrajnego skrzydła teorii łaski. Wszelkie istotne przemiany w duszy ludzkiej zachodzące są wedle niego dziełem łaski Bożej. Zadaniem człowieka jest poddać się jak najpełniej operacji Bożej. Poglądy te w sposób najpełniejszy wypowiedziane zostały w książce ostatniej „*Elected Silence*". Dewizą całej jego twórczości jest *docility to grace* — uległość łasce.

Autor zna dobrze życie, zna człowieka i wie, na jak wielkie trudności natrafia każda jednostka, usiłująca kultywować w sobie prawdziwe życie duchowe. Wiadome mu są rozterki i tragiczne nieraz konflikty duszy dążącej do kontemplacji. Toteż książki jego cechuje realizm i prawda. Opis życia kontemplacyjnego daleki jest od spotykanych często relacji dających obraz uproszczony, idealny i naiwny. Merton przedstawia życie duchowe w całej jego złożoności.

W książkach swoich skarży się Merton, że za klauzurą zakonną nie mógł całkowicie zerwać ze światem i oddać się tylko kontemplacji. W celi swojej nie został sam na sam z Bogiem, bo wdarł się do niej ktoś drugi, a mianowicie autor, będący w nim jakby drugą osobą. Musi jednak pisać, bo autor znalazł sprzymierzeńca w przełożonym zakonu. Książki jego są więc wyrazem zakonnego posłuszeństwa i pokory.

M. J.

MYŚL RELIGIJNA W KSIĘDZE GENEZY

W styczniu 1948 r. Papieska Komisja Biblijna wystosowała do kardynała Suhard list na temat źródeł Pięcioksiągu i literalnego sensu jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Genezy. Dokument ten nie zamierza rozwiązywać w szczegółach tych wszystkich kwestii, które powstają przy studiowaniu Ksiąg Świętych. Ogranicza się do pewnych stwierdzeń ogólnych i zachęca specjalistów do poważnego przestudiowania całej bogatej problematyki biblijnej. Ich próby, ich hipotezy podlegną sądowi kompetentnej opinii, która do krytyki powinna podejść rozumnie i z sympatią, wystrzegając się szczególnie z góry powziętych podejrzeń w stosunku do sądów nowych. Francja odpowiedziała temu wezwaniu przez dwie publikacje: J. Guitton „Le développement des idées dans l'Ancien Testament" i J. Chaine — „Le Livre de la Genèse". Na nich oparł się A. M. Dubarle O. P. w swym artykule w „La Vie Intellectuelle" - VI/49, gdzie daje próbę uwydatnienia myśli religijnej, którą natchnione są pierwsze rozdziały Biblii.

*

Księga Genezy nie powstała od jednego rzutu. Krytyka nowoczesna wyróżnia w niej szereg dokumentów, które najpierw niezależne, później zostały zestawione razem i to w sposób raczej mechaniczny, nie usiłujący usunąć szczegółów zbytecznych, wypełnić luk, uzgodnić rozbieżności. Ostateczna redakcja jest z pewnością późniejsza niż działalność Mojżesza, niektórzy określają ją na czasy Ezdrasza (około 457 przez Chr.), gdy to społeczność żydowska po niewoli babilońskiej usiłowała przywrócić swój byt narodowy w oparciu o podstawy Prawa.

Układ Pięcioksiągu może więc razić nasze pojęcia estetyczne, może budzić nieufność do ścisłości swych informacji. Ale — omawiamy na tym miejscu jedenaście pierwszych rozdziałów Ks. Genezy, opisujących okres od stworzenia świata do powołania Abrahama — stwierdzając charakter „historyczny" tych rozdziałów Kościół nie utrzymuje, by ich treść mogła wytrzymać kontrolę tej krytyki historycznej, która by je traktowała jako zeznania naocznych świadków, przekazane nam w formie nienaruszonej. Kościół stwierdza tylko, że te rozdziały zawierają prawdomówny i zagwarantowany przez Boga opis wypadków, które miały faktycznie miejsce w przeszłości, niezależnie od tego, w jaki sposób święty pisarz się o nich dowiedział.

Niektóre rozdziały, jak np. opis stworzenia świata i człowieka, albo opis grzechu pierworodnego odtwarzają przeszłość na podstawie bieżącego doświadczenia, wykazują przy tym bardzo wzniosłe pojęcie o Bogu, jako wszechmocnym, nieskończenie mądrym i dobrym dla stworzenia. Zaś opisy potopu czy wieży Babel zawierają fakty przekazane przez świadectwo ludzkie. I tu i tam ważne są nie szczegóły, ale sam fakt kierowania przez Opatrzność historią ludzkości. Olbrzymia przestrzeń czasu, dzieląca opisywane wypadki od narratora nie jest zarzutem przeciw wartości tego świadectwa. Wręcz przeciwnie — wielokrotne podejmowanie rozważania tych faktów w przeciągu wieków pozwoliło lepiej wniknąć w głę-

boki sens historycznych zdarzeń. To wyjaśnienie ukrytego sensu rzeczywistości wymagało czasu; tak samo, jak znaczenie wielkich wydarzeń, których bohaterem był Mojżesz, mogło być zrozumiane dopiero długo po zejściu wielkiego proroka i prawodawcy, tak i doniosłość historii pierwotnej, tej prehistorii zbawienia, mogła się ukazać dopiero w świetle otrzymanej prawdy o zbawieniu, której przekazywanie stało się przeznaczeniem Izraela.

Mówiono czasem o micie w odniesieniu do początkowych rozdziałów Ks. Genezy. Słowo nie jest odpowiednie Wywołuje niewłaściwe skojarzenia z mitologią pogańską, co dalej dopuszcza myśl, że opowiadania nie zawierają żadnej historycznej rzeczywistości, a są co najwyżej obrazami, służącymi tylko do symbolicznego wyrażenia pewnych prawd ogólnych o naturze ludzkiej i świecie widzialnym. — Jak już zaznaczono wyżej Ks. Genezy nie jest dziełem historycznym rozumianym jako referat naocznych świadectw. Jest historią w tym sensie, że jest opowieścią o wypadkach następujących po sobie i pozostających we wzajemnym związku. Przed opisem dzieła Odkupienia Księga opowiada, jak ludzkość doszła do stanu, który tego odkupienia potrzebował. Po stworzeniu, powtarzające się grzechy ludzkie coraz głębiej niszczyły dzieło Boże i sprowadziły coraz bardziej naglącą konieczność odnowy. Taki jest temat historii pierwotnej. Rozdziały te przedstawiają fakty realne, co nie znaczy, że autentyczne jest ich szczegółowe przedstawienie, które mogliby nam przekazać właśnie tylko naoczni świadkowie, to zaś jest wykluczone, choćby tylko ze względów czasowych. Podane opisy ukazują tę rzeczywistość tylko w przybliżeniu. Zdarzenia pozornie indywidualne, które zresztą mogą dotyczyć poprzez poetycką przeróbkę całkiem określonych wspomnień, mają wagę przede wszystkim przez swój wyraz. Reprezentują one prawdopodobnie fakty analogiczne, które mogły być liczne i rozmaite w szczegółach. Autor Ks. Genezy zebrał różne tradycje rozpowszechnione w narodzie i już ustalone w formie zapisków, aby uwydatnić nie to, co było szczegółem wydarzenia, ale sensem moralnym i religijnym epoki poprzedzającej Abrahama.

W tych jedenastu pierwszych rozdziałach da się wykryć rękę kilku autorów. Według dość szeroko przyjętej hipotezy wyróżnia się przede wszystkim fragmenty księgi kapłańskiej, zawierającej historię instytucji religijnych — i opowiadania dawniejszego, zajmującego się obyczajami społecznymi i indywidualnymi bohaterami. Ta większa liczba autorów, którą się da wyśledzić w całym Pięcioksiągu, zdaje się podkreślać fakt, że boska prawda przechodzi rozmiary ludzkiego umysłu i jego możliwości wyrazowe. Ten wkład wysiłków wielu i kilkakrotny nawrót do dawniejszych sformułowań, dał w ostatecznym wyniku nie całkiem nieadekwatne ujęcie myśli Bożej. Nie było danym jednemu człowiekowi zebrać w jednolitym dziele literackim całego bogactwa przekonań, które tkwiły w ludzie Bożym o początkach świata i ludzkości.

*

Ks. Genezy rozpoczyna się opisem stworzenia: Bóg przez osiem następujących po sobie aktów swej wszechmocy zmienia chaos początkowy w stan porządku i harmonii. Jeśli się to przedstawienie porówna z kosmogonią babilońską — pomimo pewnych jej ech w samej Biblii — narzuca się spostrzeżenie, że nie ma tu żadnej wzmianki o walce demiurga z wrogimi mocami. Stwórcy wystarczy rozkazać i dzieło się staje. Jak po wezbraniu rzek na wiosnę, wody ustępują i ukazuje się roślinność; dalej zwierzęta dopełniają obrazu, na tle którego może się ukazać rodzaj ludzki, aby władać nad bożym stworzeniem. Tych osiem dziel, ujętych w ramy tygodnia, jest obrazem antropomorficznym, usiłującym ukazać w jakichś formach nieograniczoną wolność Stwórcy. Kosmogonia w niewielu słowach wylicza główne byty, które się nasuwają bieżącej obserwacji. Porządkuje je i hierarchizuje. Ale zawiera również szereg wyobrażeń, których nasz umysł nie może przyjąć, takich, jak np. wyobrażenie firmamentu, czyli mocnego sklepienia, nakrywającego ziemię niby kopułą i utrzymującego ponad nią ocean niebieski, lub umocnienie na firmamencie gwiazd dopiero po stworzeniu światła i rozwinięciu się roślinności ziemskiej. Ostateczny redaktor Księgi wykazał jednak dostatecznie, że nie miał zamiaru autorytatywnego podawania opisu kosmologicznego zamieszczając zaraz w dalszym ciągu inny opis, różny od pierwszego. Celem jego było złożenie świadectwa, że dzieło Boże było „bardzo dobre".

Drugi opis, przekazujący opowieść o raju i o grzechu pierwszej pary ludzkiej ukazuje na początku suchą i jałową ziemię, a nie chaos płynny. Na tej pustyni Bóg tworzy z pyłu ziemi mężczyznę, później roślinność i zwierzęta, a w końcu kobietę, utworzoną z adamowego żebra. Ten ostatni opis jest obrazowym wtrętem, wyrażającym w sposób bardzo prosty istotną identyczność natury obu płci i zależność (którą grzech zmieni w niewolę) kobiety od męża. Opis świadczy, że zjednoczenie się płci w małżeństwie jest wolą Boga; człowiek pozdrawiając swą towarzyszkę daje entuzjastyczną zgodę na to przeznaczenie. Później Chrystus nakazując nie rozdzielać tego, co Bóg złączył, przypomniał autorytatywnie linię postępowania, odpowiadającą porządkowi rzeczy ustanowionemu przez Stwórcę.

Rozdziały 2 i 3 podają z wielką subtelnością psychologiczną zarysy sytuacji człowieka i ukazują przyczynę wielu bieżących faktów; dlaczego kobieta rodzi w boleści? dlaczego człowiek musi się trudzić przy zdobywaniu chleba? czemu śmierć? czemu wstyd i potrzeba ubrania? czemu wrogość między człowiekiem a światem zwierzęcym? skąd konieczność nieustannej walki moralnej, żeby w sposób tak nietrwały zatriumfować nad złem? Dlaczego instynktowna bojaźń człowieka przed Bogiem?

Ostateczny redaktor księgi, zestawiając sześć dni stworzenia z ich głęboko optymistycznym planem i myśl Bożą wyznaczającą los człowieka, nie mógł jego obecnej doli przypisać naturalnej konieczności. Jest wyraźna niezgoda między pierwszym skutkiem Bożego czynu i obecną rzeczywistością, której stan może uzasadnić tylko późniejsze wtargnięcie wolnej a zawinionej inicjatywy samego stworzenia. Kuszony przez moc złą, na-

zewnątrz niego istniejącą, człowiek oderwał się od Boga. Fakt ten będzie odtąd przyczyną cierpienia jego i jego rasy.

Dalej cała seria występków pogłębia skutki pierwszego grzechu. Zbawienie, którego jutrzenka zabłyśnie z powołaniem Abrahama, musi naprawić skutki nie tylko grzechu pierworodnego, ale i te — o różnym tym razem zasięgu — które pogłębiły dalsze przestępstwa. Święty Paweł zupełnie po linii Ks. Genezy będzie uzasadniał potrzebę zmartwychwstania, tak opisując upadek religijny i moralny zrodzony z bałwochwalstwa, jak i przypominając nieposłuszeństwo pierwszego człowieka.

Zamordowanie Abla przez Kaina jest przykładem postępów złego w ludzkości, oddzielonej od Boga. Ludzie — wspólnicy w grzechu — zwracają się gwałtownie przeciwko sobie. Dojdzie aż do dzikiej zemsty Lamecha.

Informacje rzeczowe Ks. Genezy są skąpe: nie ma całej epoki paleolitu, gdy ludzkość żyła z polowania i zbioru owoców, nie znając hodowli ani rolnictwa. Autor ograniczył się tylko do zebrania najstarszych wspomnień zachowanych w tradycji swego ludu. Ale co jest godne uwagi, to ocena, która tkwi implicite w opisie owego wzrostu cywilizacji materialnej. Nie przedstawia się jej ani jako specjalnego Bożego objawienia — jak to czyniono w Babilonie, ani jako świętokradzkiego wdarcia się stworzenia w boską dziedzinę, co było treścią greckiego mitu o Prometeuszu. Dla Ks. Genezy jest rzeczą zwykłą i normalną, że człowiek czyni użytek z władzy inteligencji, by opanować ziemię na swój użytek.

Niezwykła długowieczność patriarchów epoki antydyluwialnej okazuje się dosyć skromna, jeśli ją porównać z tą, którą podają analogiczne zapisy babilońskie. Gdy Izrael nie osiąga nawet lat tysiąca, Babilon liczy na dziesiątki tysiącleci i dochodzi w niektórych razach do 72 tysięcy lat dla trwania jednego panowania. Może w szczegółach cyfr Ks. Genezy kryje się jakaś symboliczna intencja — ale w ujęciu całości ukazuje się jedna myśl: zaznaczyć stopniowe skracanie się życia; trwa ono siedemset do tysiąca lat przed potopem, od dwustu do sześciuset lat od potopu do Tharego, ojca Abrahama, od stu do dwustu lat do Mojżesza, później trwanie jego maleje do stanu dzisiejszego. W miarę jak świat się posuwa, skutki skazania na śmierć, wyrzeczonego na początku, dają się coraz mocniej odczuć.

Relacja o potopie jest połączeniem dwóch opisów, które różnią się w szczegółach. Ks. Genezy jest tu bardzo bliska tradycji babilońskiej, której znamy kilka wersji. Jeśli opis faktów podany przez oba narody jest w przybliżeniu ten sam — motor akcji jest głęboko różny. W oczach Izraela katastrofa jest zdecydowana przez Boga jedynego, wszechwiedzącego, sprawiedliwego i pełnego miłosierdzia; w narracji babilońskiej liczni bogowie w ciągłej wzajemnej walce jedni wywołują zalew, inni ratują wybrańca i sami są przerażeni własnym dziełem. Ks. Genezy daje tu znów wielki wykład dróg Opatrzności. Nie troszczy się o prawdopodobieństwo powodzi, która by pokryła całą ziemię. Jej prymitywne wyobrażenie o świecie pozwalało traktować sprawę jako możliwą, ale nie w tym leży sens opisu. Nie jest więc wyrazem nieufności dla świadec-

twa Księgi przypuszczenie, że katastrofa objęła pewną ograniczoną powierzchnię ziemi.

Po potopie Bóg błogosławi Noego i jego synów. Odnawia błogosławieństwo, dane w chwili stworzenia. Dając pozwolenie na używanie mięsa przystosowuje swoje wymagania do nowego stanu rzeczy, różnego od harmonii pierwotnej. Gwałt zaistniał na ziemi: istoty żywe zabijają się i pożerają wzajemnie. Ale życie człowieka stworzonego na obraz Boży ma pozostać święte i chronione surowymi sankcjami. Tęcza staje się znakiem przymierza. Jest ona ogromnie trafnym wyrazem błogosławieństwa Bożego trwającego mimo wszystko pośród chwiejnej równowagi tego świata, na którym zwalczają się żyjący i ścierają przeciwieństwa. Jej zwiewna piękność wykwita, gdy spotykają się dwa wykluczające się normalnie zjawiska: deszcz i światło słoneczne.

Bezwstyd Chama, syna Noego, jego brak szacunku dla ojca jest zamachem na obraz majestatu Boskiego, na godność ojcowską. Kara przekleństwa, która go spotyka to przykład poniżeń, które mogą się związać z poszczególną ludzką grupą na skutek grzechów przodka. Cały starożytny Izrael był najgłębiej przekonany o tej odpowiedzialności za dobro i zło wiążącej pokolenia.

Wykaz ludów jest próbą poklasyfikowania wszystkich narodów i plemion znanych na starożytnym Wschodzie. Obok rzeczywistych związków genealogicznych można wyróżnić ugrupowania w porządku geograficznym. Niektóre niepewności klasyfikacji, powtarzanie tych samych imion w dwu miejscach znów wskazują na kompilację dwu dokumentów. To może jednocześnie dyskretne ostrzeżenie o nierozwikłalnej złożoności związków plemiennych. Ukazanie wszystkich narodów jako potomków jednego przodka podkreśla, że wszystkie mają w stosunku jedne do drugich obowiązek wzajemnej życzliwości i pomocy, które starożytność pogańska i żydowska ograniczała do potomków jednej krwi. W Ks. Genezy cała ludzkość mimo różnorodności podziałów stanowi jedną rodzinę. Ale ta jedność w różnorodności, która mogła powstać z woli Bożej, jest zachwiana przez stałe nieporozumienia. Rozliczność języków, stawia bariery między grupami ludzkimi. Opowieść o wieży Babel pod formą naiwną kryje przenikliwe spojrzenie na decydującą rolę języków w tworzeniu się i rozdziale ludów i na wysiłki ludzkie, dążące do okazania swej siły niezależnie od Boga. Wszelkie owe próby unifikacji kończą się klęską z powodu pychy, która je ożywia i — paradoksalnie — przyczyniają się właśnie do tym głębszego podziału ludzkości. Ale Mądrość Opatrzności potrafi doprowadzić do swego celu i wbrew ludzkim zamierzeniom. Pomieszanie języków sprowadzi rozproszenie się ludzkości po całej ziemi. Ale tu już wkroczy miłosierdzie Boże. Rozproszeniu, opartemu na wzajemnej wrogości przeciwstawi proces zjednoczenia. Abraham będzie musiał się oderwać od przywiązań do rodu i ojczyzny, by stać się punktem, w którym złączy się cała ludzkość. W nim pobłogosławione zostaną wszystkie ludy ziemi i jemu ponowiona zostanie Obietnica.

Opr. **K. A.**

Z DYSKUSJI O POSTĘPIE

Problem ustosunkowania się chrześcijan do postępu wiedzy, a zwłaszcza do postępu technicznego jest ciągle kwestią otwartą. Padają w dyskusji głosy za rewizją postawy katastroficznej na rzecz postawy odwagi i nadziei. Jednym z nich jest wypowiedź E. Mounier'a w zbiorze rozpraw pt. „La petite peur du XX siècle".

W próbie analizy postawy katastroficznej podkreśla on zjawisko paradoksalne: strach człowieka przed samym sobą, przed sobą-demiurgiem, strach wyrażający się w obawie przed narzędziem — przedłużeniem własnej ręki. Ale obaw współczesnych myślicieli przed ekspansją gatunku „człowieka technicznego" nie można przyjmować bezkrytycznie. Ich postawę negatywną trzeba poddać surowej analizie, nim się ją będzie traktować jako rzeczowy protest. Pierwszym zabiegiem będzie tu umieszczenie głosów protestujących na tle ich sytuacji społecznej, dalej — oświetlenie ich przez rozpatrzenie historii stanowiska wobec pojęć, jakimi się dziś operuje, pojęć takich, jak natura, praca, niewolnictwo, kontemplacja. Ważne jest bowiem ustalenie, czy negacja jest oparta na obiektywnych zarzutach, czy jest tylko odruchem instynktu, przerażonego wypływaniem na nieznane szlaki. Bo nie ulega wątpliwości, że dziś, jeśli idzie o maszynę i jej perspektywy, pozostajemy w okresie zupełnie nieuporządkowanym. Dawniej przerażała człowieka niepokonana natura, dziś przeraża go świat zdobyczy technicznych, a reakcja jego wygląda na reakcję speszonego dziecka. — A zagrożony faktycznie jest świat wytworów humanistycznych, świat tych instytucji, które odgrywały dotąd rolę, nazwijmy, pośredniczącą, jak: nauka, cały szereg społecznych urządzeń, nawet system mowy. I tu powstaje realna sytuacja niepewności, „dialektyka szans i niebezpieczeństw", sytuacja stawiana zawsze przed człowiekiem przez jego wytwór, wytwór, któremu — stworzywszy go — musi stawić czoło.

To jedno zagadnienie. Analizując dalej „antymodernizm", ustalić należy, jaki zachodzi stosunek między „sztucznością", a „wartościami ludzkimi". „Droga do sztuczności, „le départ vers l'artificiel", związana jest z istotą samą doli człowieka o tyle, że posiada on **historię**, a nie tylko naturę". „Natura jest nie tylko kolebką, która ludzkość wypiastowała: ona się człowiekowi poddaje do ponownego stworzenia... Człowiek dziś widzi przed sobą powołanie na demiurga świata i własnych przeznaczeń". Może reakcja „antimoderny" to przede wszystkim przestrach człowieka przed tym losem, który mu się nagle odkrył, dotąd nieprzeczuwany.

I znów — niepewne są koleje tego **losu**: twórca jest sam dla siebie niebezpieczeństwem nie tyle nawet przez warunki, które sam tworzy, ile przez to, że bodźcami do tworzenia historii są i bodźce szlachetne i lucyferyczne.

A teraz pytania zasadnicze: czy bieg procesu historii ma rzeczywiście jakiś sens jako całość? Czy jest zorientowany ku postępowi i czy drogą właściwą postępu jest właśnie rozwój techniki i wiedzy? Czy jest rzeczywiście rolą człowieka być współtwórcą własnego podniesienia? Pytania te pozostają nierozwiązane, ale Mounier woli przyjąć ryzyko optymizmu, obwarowanego szeregiem zastrzeżeń, niż jako ton zasadniczy wprowadzić pesymizm; więc przestawienie postawy myślowej i uczuciowej z aktywnego pesymizmu na optymizm tragiczny, czyli zaufanie, modyfikowane stale przez doświadczenia walki wciąż nierozegranej i zagrożonej zawsze możliwością klęski.

Dlatego optymizm ten nie ma tonu łatwizny, jest tylko zwrotem ku odwadze i ufności.

Recenzent książki Mounier'a P. Ricoeur pisze w numerze majowym „Esprit" z 1949: „nie można pomawiać Mounier'a o systematyczną apologię postępu: jego najbardziej wyraziste wypowiedzi to te, które przeprowadzają rozróżnienie między eschatologią chrześcijańską a osiemnastowieczną koncepcją raju ostatecznego i dialektyką materialistyczną. Zwłaszcza argument, który autor czyni z egzegezy Apokalipsy, prowadzi do przechylenia się na stronę optymizmu — ale z tysiącem zastrzeżeń, których nie można lekceważyć. Wydaje mi się nawet, że kryje się pewne tarcie między tymi dwiema tendencjami: optymizmem w przewidywaniu wyniku ostatecznego i ową drugą, mniej widoczną, która daje czytelnikowi poczucie, że historia jest niejednoznaczna, zawsze brzemienna w dobro i zło, a Sąd, który oddzieli kąkol od pszenicy, nie może się dokonać w teraźniejszości. To są perspektywy — które jednak nie powinny zaciemniać czysto naukowego zadania: zrewidowania podstaw lękliwości XX wieku. **An. K.**

WATYKAŃSKA SZKOŁA DZIENNIKARSKA

Wysokie koła watykańskie przywiązują tak wielką wagę do studium nowoczesnej techniki prasowej oraz innych środków upowszechniania wiadomości, że w Rymie założono specjalny instytut, w którym technika ta jest przedmiotem wykładów.

Międzynarodowy Uniwersytet „Pro Deo" założony w listopadzie roku ubiegłego powstał w wyniku rozwoju wydziału dziennikarskiego Papieskiego Kolegium Laterańskiego. Na wydział dziennikarski otwarty przed trzema laty przy „Pontifico Ateneo Lateranense" wstąpiło w pierwszym roku akademickim 130 studentów. W roku następnym ilość zapisów wzrosła do 978, postanowiono więc utworzyć specjalny zakład akademicki.

O wadze, jaką Watykan przywiązuje do nowego projektu, świadczy specjalne orędzie Papieża Piusa XII odczytane na posiedzeniu inauguracyjnym Uniwersytetu. Program studiów obejmuje naukę języków, psy-

chologii, filozofii, ekonomii, nauk społecznych i politycznych oraz etyki, a obok tego studium zagadnień specyficznie dziennikarskich, jak „filozofię i ocenę opinii publicznej", „analizę czynnika aktualności", czy kurs techniki radiofonicznej.

Studia są dwuletnie i dostępne dla każdego kandydata spełniającego warunki wstępu. Za dolną granicę wieku uznano lat 18. Studenci zagraniczni są chętnie przyjmowani, a w tym roku umożliwiono studia 50 młodym stypendystom.

Wykłady odbywają się w języku włoskim i francuskim. Po ukończeniu studiów słuchacz otrzymuje dyplom „Wiedzy o opinii publicznej".

Uniwersytet „Pro Deo" oddano pod kierownictwo kardynała francuskiego Eugeniusza Tisserant, wybitnego naukowca. (Kardynał Tisserant był przez 18 lat kierownikiem Biblioteki Watykańskiej).

Wg New York Herald Tribune IV/49.

tłum. **Dan. T.**

BEZDROŻA LAICKIEJ APOLOGETYKI

Wielkie uznanie, z jakim spotkała się ostatnia książka Lecomte du Noüy „L'Homme et sa Destinée" (jedna z tych pochlebnych opinii była referowana w „Znaku" nr 8/1-48), jest wyrazem tak bardzo powszechnie odczuwanej potrzeby konfrontacji i wzajemnego poparcia twierdzeń naukowych i wyznawanych zasad religijnych i moralnych. Pragnienie to ze wszechmiar usprawiedliwione; już przez to samo, że człowiek odczuwa realną wartość tego, czym żyje na planie religijnym czy moralnym, szuka on sharmonizowania tej rzeczywistości z całością wyobrażeń, jakie mu jego doświadczenie daje o rzeczach. Napięcie tego dążenia jest tym bardziej zrozumiałe w okresach, gdy przy ustalonych wartościach religijnych wiedza o świecie materialnym jest w trakcie coraz bardziej niespodziewanych zmian. Dlatego wszelkie wysiłki w kierunku przetarcia drogi do umocnienia równowagi są bardzo cenne. Jedną z takich prób jest właśnie książka Lecomte du Noüy.

Obok całego uznania dla pionierskiego wysiłku autora nasuwa się jednak szereg poważnych zastrzeżeń przeciw wartości jego dorobku. Zastrzeżeniom tym poświęcona jest obszerna recenzja w „La Vie Intellectuelle" — VI/49. Świadectwa nauk szczegółowych są cennym materiałem dla apologetyki dopiero wówczas, gdy wytrzymują one najściślejszą krytykę naukową. A świadectwo Lecomte du Noüy wywołuje pod tym względem dużo zastrzeżeń. Jeśli idzie bowiem o termin „naukowy", to trzeba się bardzo ostro bronić przed popularną praktyką, która samo operowanie danymi naukowymi uważa za pracę naukowo wartościową. Gdy tymczasem często dane owe stanowią tylko osłonę dla tez nie mogących się ostać na terenie nauk eksperymentalnych i będących wyrazem mętnych impresji z dziedziny raczej filozofii (oczywiście dalekich

od filozofii jako nauki) *). „L'Homme et sa Destinée" przedstawia właśnie ten rodzaj twórczości, której treść — choćby była z punktu widzenia światopoglądowego najbardziej pozytywna — naukowo jest bezwartościowa.

Uprzytomnijmy sobie bowiem warunki, jakie dziś są stawiane każdej ścisłej pracy poznawczej: przedmiotem nauk szczegółowych są zjawiska, a zasadami każdego badania ścisłość obserwacji, sprawdzalność doświadczeń, eliminacja przyczyn „ukrytych" w tłumaczeniu procesów, skoncentrowanie wysiłku na wykryciu praw ogólnych. Postulaty te wyrosły na terenie badań świata nieożywionego, ale dziś one tylko chronią przed dowolnościami na terenie wszelkich badań szczegółowych. Gdy jednak operujemy nimi dość sprawnie na terenie, z którego wyrosły, przy rozważaniu zagadnienia życia, a tym bardziej spraw ludzkich musimy się ograniczać do możliwie dokładnego oddawania naszych doświadczeń i starać się eliminować — w miarę jak je odkrywamy — naświetlenia subiektywne. Wyniki naukowe są tu jeszcze bardzo niepewne i mętne, materiał operacyjny szczupły. Dość przypomnieć, że nie dotarliśmy właściwie do tego, co stanowi istotę fenomenu biologicznego, czy fenomenu ludzkiego, a tym samym tych fenomenów zasadniczą odrębność. A właśnie uświadomienie sobie, jak głęboko różne są te trzy rzędy fenomenów, zapobiegłoby wysnuwaniu pośpiesznych a na pozorach tylko opartych analogii. Bo trzeba raz jeszcze podkreślić, że obok dysponowania wartościowym materiałem karność metodyczna jest niezbędnym warunkiem wszelkiej naukowości. Zdając sobie sprawę z niedołęstwa dzisiejszej wiedzy w zakresie świata humanistycznego, musimy podchodzić krytycznie do wszelkich, choćby pozornie uderzająco trafnych twierdzeń z tej dziedziny. Wnioski Lecomte du Noüy nie wytrzymują nawet dość pobieżnej krytyki. Są przykładem tego pomieszania pojęć, które pozwala n. p. na przenoszenie faktów czysto biologicznych na teren świata specyficznie ludzkiego.

Pomyłki autora idąc po tej drodze docierają jeszcze głębiej. Nie szukając istoty „fenomenu religii" Lecomte du Noüy podporządkowuje go „fenomenowi człowieka". Nie bierze tym samym pod uwagę faktu, że religia jest rzeczywistością jeszcze innego rzędu i że w tym, co w niej jest istotą, wykracza poza kompetencje nauki w ogóle. Poddanie wykładu wiary zdobyczom nauk szczegółowych nie leży może nawet w intencjach autora, gdyż w zasadzie szuka on tylko punktów stycznych między nauką wiary a ostatnimi zdobyczami nauk biologicznych. Ale już to samo, że sądzi się uprawnionym przez swoje badania do wygłaszania twierdzeń takich, jak o roli Kościoła, o istocie grzechu pierworodnego (który wiąże z pojawieniem się czynnika płci — tłumaczenie jakże dalekie od nauki Kościoła) świadczy o tym, że nie zdaje sobie

*) Artykuł „Nowe spojrzenie na fizykę" Znak nr. 15, podaje dociekania nad zakresem i metodami badania filozofii z jednej, a nauk eksperymentalnych z drugiej strony.

sprawy, iż wchodzi na teren problemów, w których decydujący głos ma tylko wiara i teologia, że dziedziny te, leżąc poza zakresem przyrodzoności, przechodzą z istoty swojej kompetencje nauk eksperymentalnych.

Dlatego wiedza dostarczając wierze szeregu uzasadnień z zakresu natury nigdy nie może dorosnąć do roli czynnika kierującego, do roli sprawdzianu wiary — do którego skłonni są ją awansować laiccy apologeci. opr. K.

ŚWIĘCI ŻEGLUJĄCY

„The Catholic World" IV/48 podaje interesujące zestawienie trwających przez XX wieków kontaktów pracowników misyjnych z życiem na morzu.

Morze, okręty i marynarze są często wspominani w liturgii Kościoła, co jest naturalne zważywszy, że życie Kościoła zaczęło się od misji wśród rybaków. Żydzi nie ufali morzu. W Starym Testamencie na morze, a nawet na okręty patrzą oni jak na przedmioty, które należy szanować i podziwiać na odległość. Jedyny Żyd wymieniony w Starym Testamencie, który puścił się na morze, to prorok Jonasz, ale i on użył okrętu tylko jako środka ucieczki. Przykazanie Jezusa „idźcie i nauczajcie wszystkie narody" pociągnęło za sobą i tę konsekwencję, że tego apostołowie musieli przezwyciężyć głęboko zakorzeniony strach przed daleką morską podróżą.

Najpierw na małych statkach nadbrzeżnych, potem na wielkich aleksandryjskich okrętach zbożowych wiozących blisko trzystu pasażerów dokonuje św. Paweł swych podróży misyjnych. Opowiadają nam Jego listy, że trzy razy okręt, na którym jechał, uległ rozbiciu. Przekazują realistyczne szczegóły: o usuwaniu ładunku za burtę, aby ulżyć statkowi, a nawet o wyrzucaniu głównych masztów, a w końcu i czterech kotwic, gdy musiano koniecznie wjechać do zatoki wyspy Malty. W czasie dwutygodniowej burzy zdaje się, że św. Paweł był jedynym człowiekiem, który zachował spokój i wiedział, jak się zachować. Przemawiał do załogi jak gdyby był jej kapitanem, nie więźniem.

W modlitwie przed Konsekracją oddaje się cześć czterem apostołom-rybakom: Piotrowi, Andrzejowi, Jakubowi i Janowi. W tę listę włączony jest również św. Klemens. Wedle legendy zapisanej w Brewiarzu Rzymskim cesarz Trajan wygnał papieża Klemensa I do Chersonezu na wybrzeżu Krymu. Kazał, by go wrzucono w morze z kotwicą u szyi. Gdy to wykonano, a chrześcijanie modlili się za męczennika, morze cofnęło się o trzy mile. W małym budynku podobnym do świątyni współwyznawcy odnaleźli ciało Klemensa w kamiennej trumnie. Obok była kotwica, narzędzie jego śmierci.

Święty Krzysztof, o którym bardzo mało mamy danych autentycznych, był zawsze patronem wioślarzy i przewoźników, zarówno jak podróżników. Św. Brendan żeglarz urodził się w Kerry około 484 r. Został zakonnikiem i księdzem. Z celi swej na zachodnim krańcu półwyspu Dingle wyruszył w bajeczną podróż trwającą lat siedem, aż korab jego dotarł do „Kraju Rozkoszy". Mogły to być wyspy Kanaryjskie, lecz są podstawy, aby przypuszczać, że była to Floryda, lub inna część Północno-Amerykańskiego kontynentu. Co jest pewniejsze to fakt, że ten irlandzki żeglujący święty z towarzyszami podróżował wielokrotnie wzdłuż północnych wybrzeży Szkocji, gdzie nazwy niektórych miejscowości świadczą do dziś o jego bytności i o tym, że dojechał aż do Wysp Owczych, Grenlandii i Islandii. Św. Brendan jest szczególnym patronem irlandzkich marynarzy.

W liturgii na święto św. Mikołaja z Myry (6 grudnia) opowiedziane jest, jak ten biskup z czwartego wieku wybrał się w pielgrzymkę do Palestyny. Wsiadając na okręt zapowiedział marynarzom, choć niebo było wtedy jasne a morze spokojne, że będą mieli wielką burzę. W krótkim czasie zerwał się wiatr. Nad okrętem zawisło groźne niebezpieczeństwo. Św. Mikołaj zaczął się modlić, wiatr złagodniał i statek zawinął do portu. Święty z czasem stał się jednym z najpopularniejszych patronów marynarzy. Był szczególniej wzywany przez załogi okrętów na Morzu Śródziemnym. Powstało wiele bractw żeglarskich pod jego wezwaniem. W r. 1087 jego relikwie zostały wykradzione z Myry do Bari na adriatyckim wybrzeżu Włoch. Tam znajdują się do dziś w krypcie kościoła św. Mikołaja.

W wielu wypadkach nie jest jasne, dlaczego mniema się, że dany święty interesuje się żeglarzami; np. św. Spiridion arcybiskup z IV wieku z Tremius na Cyprze. Kościół pod jego wezwaniem na Korfu jest pełen malowideł przedstawiających rozbicia okrętów, a ofiarowanych przez wdzięcznych żeglarzy. Każdego roku w jego święto jego relikwiarz jest niesiony w procesji przez sześciu marynarzy.

Marynarze hiszpańscy mają wielkie nabożeństwo do św. Elma, inaczej Erazma. Jego relikwie przywieziono do Gaeta na wybrzeżu włoskim, gdzie teraz spoczywają w katedrze. Promienie elektryczne widziane czasami na masztach w czasie burz zwą się „płomieniem św. Elma". Żołnierze wierzą, że są one duszami tych, którzy odeszli — nazywają je „corpo santo".

Gdy przechodzimy do świętych, którzy nawracali Brytanię, trudno byłoby znaleść nieżeglujących misjonarzy. Większość z nich była żeglarzami z konieczności, a nie z wyboru. W częstych podróżach między Irlandią, Walią, Kornwalią i wzdłuż wybrzeża Armoryki (dawna nazwa Brytanii, znacząca „kraj morza") zapoznali się ze zmiennym oceanem.

Jednym z tych celtyckich nawigatorów był św. Kolumcyl. On i jego dwunastu towarzyszy pożeglowało z Derry w korabiu z wołowej skóry z dnem plecionym z wikliny, poruszanym żaglem i wiosłami. Zakonnicy jego byli dzielnymi i sprawnymi żeglarzami. Adamnan w swym życio-

rysie świętego opisuje szereg typów łodzi używanych przez gminę Jona. Był tam korab, czółno, łódź rybacka i długie czółno wydłubane w jednej kłodzie. Najdzielniejszym z tych żeglarzy zakonników był św. Kormak Zapuszczał się aż po Orkneje i Szetlandy, a może dojechał do Wysp Owczych i Islandii.

Św. Halward, któremu została poświęcona katedra w Oslo w XII wieku, jest jedynym świętym, który został umęczony na samym okręcie. Ciało jego zostało wyrzucone do morza i później wyłowione.

Św. Franciszek z Asyżu doświadczył życia morskiego. Podróżował z Ankony do Damiety przez Cypr, mając nadzieję wylądowania w Egipcie i nauczania tam Mahometan. Około 10 lat przedtem św. Franciszek zrobił pierwszą próbę, aby dosięgnąć niewiernych wyruszając z Ankony. Ledwo okręt opuścił Włochy, zerwała się na Adriatyku burza i okręt rozbił się u wybrzeża Dalmacji. Św. Franciszek nie mógł jechać do Ziemi Świętej. Nie miał pieniędzy na opłacenie drogi powrotnej. Kapitanowie okrętów handlowych nie chcieli go słuchać, gdy bronił się ubóstwem. Gdy namowa okazała się bezskuteczna, św. Franciszek i jego towarzysze uciekli się do wybiegu biednych. Przeszmuglowano ich na statek z pobłażliwą załogą. Przyjaciel dostarczył zapasów żywności. W czasie drogi burzliwa pogoda zepchnęła okręt z kursu, zabrakło żywności i św. Franciszek dzielił się swymi zapasami z załogą. Pozyskał jej serca i, gdy mały stateczek zawinął do Ankony, święty przemawiał do słuchających go z szacunkiem marynarzy. Można powiedzieć, że pierwsze usiłowanie św. Franciszka, aby nauczać pogan, skończyło się misją wśród żeglarzy.

Jedynym zawodowym marynarzem, który został wyniesiony na ołtarze, jest Piotr Berthelot inaczej Błog. Denis od Narodz. Pańskiego. Pochodził z żeglarskiej rodziny i urodził się w Honfleur w Normandii w 1600 r. Mając lat 12 został członkiem załogi okrętu ojca. Przez 7 lat brał udział w połowach sztokfiszów na wybrzeżach Nowej Funlandii. W 1619 porzucił życie rybaka i zaciągnął się na wojenny okręt francuski jadący do Indii. Okręt ten zatopili Holendrzy koło Batawii. Zaciągnął się wtedy do marynarki portugalskiej i dużo podróżował po Dalekim Wschodzie. Zdobył sławę jako dobry nawigator i kartograf. Spędziwszy 23 lata na morzu Piotr wstąpił do Karmelitów w Goa w 1635. Został księdzem i prawie natychmiast wysłano go z misją dyplomatyczną na Sumatrę. Tam umęczono go za wiarę, której nie chciał odstąpić.

Św. Ignacy Loyola może być uważany za patrona i organizatora apostolatu morskiego. On to planował i kierował podróżami św. Franciszka Ksawerego i pierwszych misjonarzy jezuickich. W młodych latach poznał życie na morzu w czasie pielgrzymki do Ziemi Świętej.

Jeżeli był kiedy święty, który wszystko wiedział o morzu, okrętach i marynarzach, to był nim święty Wincenty à Paulo. Swą znajomość życia morskiego zawdzięczał w pierwszym rzędzie temu, że został schwytany przez piratów, gdy jechał z Marsylii do Narbony. Trzy dwumasztowce zaatakowany okręt, którym jechał. Wincenty został wzięty do Tu

nisu i sprzedany jako niewolnik. Zdołał uniknąć przeznaczenia na galery i został kupiony przez rybaka. Ten wkrótce przekonał się, że młodzieniec ten nie na wiele mu się przyda, gdyż stale cierpiał na chorobę morską. W końcu udało mu się zbiec i wrócił do Francji. Minęło 11 lat i Wincenty á Paulo, teraz jako ksiądz, został wyznaczony na głównego kapelana francuskich galer Ludwika XIII. Załogi więźniów były przykute do ciężkich kul armatnich i spały między ławami. Warunki ich życia były tak okropne, że wielu umierało na morzu.

Św. Wincenty zwrócił się o pomoc materialną do Twa Pań Miłosierdzia. Zorganizował misje wśród skazańców, angażując do tego oratorianów, jezuitów, zarówno jak swe własne Towarzystwo misyjne. Stopniowo zarówno materialne jak i duchowe warunki załóg polepszyły się. Na niektórych galerach odmawiano wspólnie modlitwy ranne i wieczorne. W niedzielę i święta skazańcy żeglarze śpiewali nieszpory z towarzyszeniem trąb i oboi. Reguły dla apostołów morskich zostały spisane przez św. Wincentego. Kapelani żyli razem pod kierownictwem Kapelana Głównego. Niektórzy wyruszyli na morze na galerach. Gdy okręty były w porcie, odwiedzali stale załogi, aby odmawiać codzienne modlitwy i pouczać. W każdą niedzielę odprawiano mszę św. na pokładzie. Lazaryści pracowali również na statkach niewolniczych na wybrzeżu afrykańskim. Budowano kaplice na tych statkach-więzieniach, aby księża mogli odprawiać mszę św. Ten apostolat Wincentjański francuskich i mahometańskich statków niewolniczych utrzymał się aż do XVIII wieku.

Jeżeli zważyć tysiące mil morskich podróży i bliską znajomość prawie każdej klasy marynarzy od załóg portugalskich statków wojennych do rybackich łodzi japońskich, to największym z morskich świętych był św. Franciszek Ksawery. W swoje 35 urodziny w 1541 wyruszył św. Franciszek z Lizbony. Okręt jego, duża galeona „Santiago", wiozła oprócz załogi kilkuset pasażerów. Warunki podróży były nie wiele lepsze niż na statku niewolniczym. Święty oddał się podróżującym. Prosił o jałmużnę dla tych, którzy byli chorzy. Słuchał spowiedzi, nauczał i był kochany za swe pogodne usposobienie (jak podają zapiski jednego z marynarzy). „Santiago" okrążył Przylądek Dobrej Nadziei i dotarł do Indii więcej niż w rok po opuszczeniu Portugalii. W Goa św. Franciszek nauczał miejscowych rybaków śpiewać Wierzę w Boga, Ojcze Nasz i części katechizmu, żeby ich proste umysły mogły je lepiej zapamiętać.

Z Goa zrobił inną długą podróż do Przylądka Kormorin, gdzie nauczał poławiaczy pereł. Pozostawał z nimi 2 lata żyjąc w całkowitej nędzy. Ale pociągały go dalekie Wyspy Korzenne, Molukki i Chiny. „Jeżeli portugalskie statki nie pożeglują tego roku do Malakki" pisał do domu „to pojadę na maurytańskim czy pogańskim statku, lub na tubylczym karamanie". Ci, którzy pracowali ze św. Franciszkiem, opowiadają, jak zwykł był dołączać się do najbardziej gburowatej załogi utrzymując, że Tow. Jezusowe to również „żołnierze". Był przyjacielem każdego dzięki swej niezawodnej pogodzie usposobienia.

Poczem — jak pisze O. Brodrick w „The Origin of the Jesuits" str. 128: „Wyruszył znowu w dzień Nowego Roku w 1546 na nowe dwa tysiące mil burzliwych dróg pełnych piratów, do krajów pieprzu i koniczyny. Tam sam wiosłował od jednej wyspy do drugiej tego pięknego lecz okropnego archipelagu, gdzie życie obfituje w najbardziej ponure formy. Powiedział tym, którzy starali się go powstrzymać, że popłynie wpław, jeśli mu nie dadzą łodzi". Następnego roku Franciszek wrócił z Malakki i Indii, ale nie na długo. Z powodu skąpych danych trudno jest śledzić za jego następną podróżą, która wyniosła ponad 5000 mil. Gdy ta podróż się skończyła, wyruszył z Goa w 1549 w nową 6000 milową drogę. W dzień Wniebowzięcia w 1549 św. Franciszek dojechał do Japonii. Listy jego opisują liczne podróże wzdłuż wybrzeża i pomiędzy wysepkami. Po dwu latach w Japonii Franciszek pożeglował do Chin na portugalskim statku, ale nie mógł tam wylądować. W Wielki Czwartek 1552 wyruszył tym razem z czterema ojcami z Tow. Jezusowego. Byli zdecydowani dotrzeć do Chin wcześniej czy później. Na morzu święty często wyrzekał się pożywienia, aby inni mieli co jeść. Pielęgnował chorych własnoręcznie. Przez Singapore po długiej i burzliwej podróży statek dojechał do Wyspy Sancian. Żyjąc w szałasie nad brzegiem morza przez długie miesiące napróżno oczekiwał statku, który by go zawiózł do lądu. Nie doczekawszy go, największy z morskich świętych zmarł na tej wysepce 3 grudnia 1552.

Dopiero w 1565 jezuici rozciągnęli swe morskie apostolstwo na Amerykę północną i środkową. Do tej pory misje były polem pracy wyłącznie franciszkanów, dominikanów i augustianów. Opis podróży O. Pedra Martineza i Juana Rogela T. J. czyta się jak romans. Dwu księży i brat świecki wyruszyli z Hiszpanii do Haiti małym flamandzkim stateczkiem (hocker). Droga z Havany do Florydy zajęła im miesiąc czasu, O. Martinez był pierwszym jezuitą, który postawił stopę na ziemi, która obecnie jest częścią Stanów Zjednoczonych. Wylądował w małym czółnie w czasie tropikalnej burzy.

Tow. Jezusowe wysyłało swych członków przez Atlantyk do Południowej Ameryki od 1549. Odbyli wiele podróży wzdłuż wybrzeży Brazylii. 15 lipca 1570 O. Azevedo i 41 innych jezuitów misjonarzy poniosło męczeństwo na morzu, gdy ich portugalski statek został napadnięty przez pięć francuskich hugonockich statków koło Funchal. Zostali oni beatyfikowani przez Piusa IX w 1854.

Inny członek Tow. Jezusowego, który musi być wliczony między morskich apostołów, to św. Piotr Klawer (1581—1654). Przez przeszło 40 lat poświęcił się niewolnikom murzyńskim, których wysyłano z zachodniej Afryki do portów południowej i środkowej Ameryki.

Trudno opisać warunki, w których ten żywy towar w czasie długich podróży żył na równikowych morzach. Zgony były częste, choroby szalały. Niektórzy niewolnicy dostawali szaleństwa i wtedy wyrzucano ich rekinom na pożarcie. Św. Piotr Klawer przynosił pożywienie nieszczę-

śnikom, opatrywał ich rany i jego niezwykła dobroć doprowadzała do licznych nawróceń. Musiał mieć dar języków, bo niewolnicy mówili wielu dialektami, jeśli nie różnymi językami. Powiadają, że ochrzcił 300.000 Murzynów.

Franciszek Solano z Zakonu Braci Mniejszych 1549—1610 to również wielki morski święty. Gdy został księdzem, wyruszył z Hiszpanii z kilku innymi franciszkanami do Ameryki. W czasie długiej podróży przez Atlantyk nauczał i słuchał spowiedzi pasażerów i załogi. Bracia przejechali Przesmyk Panamski i wsiedli na okręt jadący do Peru. Na statku było 8 murzynów z Afryki. W krótkim czasie św. Franciszek przygotował ich do chrztu św. Burza zapędziła statek na ławicę piaskową. Kapitan kazał spuścić jedyną łódź, załadowano na nią wszystkich europejczyków. Święty nie chciał opuścić swych czarnych katechumenów. Wśród szalejącego morza dał im ostateczne pouczenie o chrzcie św. Poczem statek zatonął i załamał się, rufa okrętu wznosiła się jednak nad wodą. Przez trzy dni św. Franciszek i jego nowo nawróceni murzyni utrzymali się na tej rufie. Zapalili sygnały ratunkowe. Przybył statek z brzegu i wyratował rozbitków.

Ogromnie czynnymi w zamorskiej pracy apostolskiej byli Bracia Mniejsi. Już w 1230 wsiadali w portach włoskich na okręty jadące do Marokka, gdzie wielu z nich zginęło śmiercią męczeńską. Żeglowali do Egiptu, Indii i nawet dalszych lądów. Z końcem XIII wieku błogosławieni Odoryk i Pordenone przebyli wiele tysięcy mil morzem odwiedzając Cejlon, Jawę, Sumatrę, Filipiny i Chiny.

Św. Ludwik Francuski miał szczególne przywiązanie do Braci Mniejszych, gdyż sam był gorliwym tercjarzem. Franciszkanie towarzyszyli krzyżowcom przez morze Śródziemne. Każdego dnia jeden z nich odprawiał na okręcie „Missa Nautica", tj. mszę bez kanonu. Ta forma „suchej Mszy" była na ogół stosowana na morzu, bo ruch statku sprawiał, że było niebezpieczne odprawiać prawdziwą Mszę św.

Późniejsze pokolenie Braci utrzymało tradycję morskiego apostolstwa. Błogosławiony Albert Satiano odbywał niezliczone podróże na morzu Śródziemnym, odwiedzając porty Egiptu, Palestyny, Syrii, Turcji i Grecji. Św. Jakub z Marches znał Bałtyk i Morze Północne równie dobrze jak morze Śródziemne. W XV wieku Bracia Mniejsi pracowali wśród załóg okrętów, które jechały na Azory, Wyspy Kanaryjskie, Maderę, Wyspy Ziel. Przylądka i Mozambik. W następnym wieku odbywali nawet dłuższe podróże do Indii, Chin i Filipin. Odkrycie Ameryki rozszerzyło pole ich morskiego apostolstwa. O. Juan Perez Gwardian Zakonu z Rabida w Hiszpanii towarzyszył Kolumbowi w jego drugiej podróży odprawił pierwszą Mszę św. w Nowym Świecie. O. Bernard Cousin. Franciszkanin z Francuskiej Prowancji przebył Atlantyk i stał się pierwszym męczennikiem w Północnej Ameryce.

...ie się czasem, że „apostolstwo morskie" jest nowym ruchem w ...ościele, gdy w istocie jest tak stare jak sam Kościół. Przez przeciąg

dwóch tysiącleci zawsze byli indywidualni misjonarze morscy, a w pewnych okresach przedsiębrano zbiorowe wysiłki, aby zająć się tą zaniedbaną grupą katolików — żeglarzami. Misjonarze ci idąc za przykładem Boskiego Nauczyciela szli na morze z żeglarzami, żyli wśród nich i wysiłki swoje pieczętowali nieraz śmiercą męczeńską.

Tłum. J. L.

O NOWĄ SZTUKĘ RELIGIJNĄ

Problemy sztuki religijnej, o których w polskiej prasie wciąż jeszcze zbyt głucho, budzą żywe zainteresowanie wśród katolickich kół artystycznych we Francji. Dowodem tego jest między innymi istnienie specjalnego wydawnictwa „Sztuka religijna" — „l'Art sacré".

W r. 1945, zanim jeszcze „Sztuka religijna" poczęła ukazywać się periodycznie w formie 10, a później 6-ciu zeszytów rocznie, wydano w Paryżu w tym samym wydawnictwie „Cerf" broszurę p. t. „Kapłan — strażnikiem świętej spuścizny". Broszura poprzedzona przedmową Kard. Suhard została rozesłana wszystkim proboszczom Francji. Tak rozpoczęła się akcja mająca na celu zwrócenie uwagi niższego duchowieństwa i wiernych na piękno starych kościołów wymagających zawsze starannej ochrony, a często i specjalnych prac konserwatorskich. Sprawa tej „krucjaty sztuki" ma być poruszona na konferencji duchowieństwa poświęconej sztuce religijnej.

Cały szereg artykułów „l'Art sacré" są to właściwie wykłady z różnych dziedzin historii sztuki, np. numer „O malowidłach romańskich" z 1945 r. albo z 1946 „Dzisiejsze poglądy na dawną sztukę". Autor tej ostatniej publikacji, na podstawie studiów historycznych i krytycznych ogłoszonych w ostatnich latach, ukazał te aspekty dawnej sztuki chrześcijańskiej, które dziś budzą największe zainteresowanie. W r. 1948 osobny numer „Leçons actuelles des arts anciens" omówił na kilku konkretnych przykładach architektonicznych ścisłą łączność, jaka w prawdziwym dziele sztuki istnieje między rygorem rzemiesła, a osobistą wrażliwością, oraz poruszył sprawę niepowtarzalności martwych już form artystycznych. Ostatni numer „L'Art sacré" z 1948 r. zamyka cykl prac z tego zakresu studium pióra O. Régamey'a „W poszukiwaniu tradycji". Charakter tej ostatniej pracy zalicza ją raczej do publikacji natury ogólniejszej niż sama historia sztuki: do prac, które dążąc do stworzenia pewnej syntezy, są przyczynkiem do wypracowania doktryny sztuki religijnej. Studia publikowane dotąd w numerach „l'Art sacré" dotyczyły jedynie poszczególnych dzieł czy zagadnień, natomiast brakło prób ujęcia bardziej syntetycznego, wydawnictwo przewiduje ukazanie się takiego numeru w r. 1950 p. t. „Doktryna sztuki religijnej".

W związku z koniecznością rekonstruowania starych zabytków oraz budowania nowych kościołów „l'Art sacré" zainicjowała swego czasu obrady architektów, liturgistów i proboszczów. Owocem dyskusji był cykl

artykułów p. t. „Rekonstruujemy kościoły": „Czym jest kościół", potem „Przeznaczenie kościoła warunkuje jego plan", dalej „Współczesne formy architektury religijnej" oraz „Przykład Szwajcarii". Zwłaszcza ta ostatnia praca zapoznaje czytelnika z bardzo ciekawą nowoczesną formą architektury kościelnej, która rozwinęła się w Szwajcarii niemieckiej. Uzupełnienie prac na temat architektury kościołów stanowią numery poświęcone oświetleniu kościołów, dekoracji, cmentarzom.

Problem zastosowania nowoczesnych zdobyczy malarstwa i rzeźby w sztuce kościelnej łączący się ściśle z zagadnieniem wychowania artystycznego duchowieństwa i wiernych omawia numer „Sztuki Religijnej" — „O wychowaniu artystycznym" oraz „Wyjaśnienie dekadencji" — ...„trzeba, aby także sztuka kościelna poruszyła trochę ludzi, którzy dopiero zaczynają rozumieć van Gogha, zmarłego w 1890 r." W najbliższych numerach zapowiada wydawnictwo prace na tematy: dekoracji kościoła, sztuki nagrobkowej, a na rok 1950 między innymi artykuły takie, jak: „Kapłan i tworzenie dzieł religijnych", „Doktryna sztuki religijnej", „Sztuka religijna w reżimie nędzy", oraz znaczne urozmaicenie działu kronik.

opr. **K. H.**

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI

Nauka:

Kalinowski J. — Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit, str. 183, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Martyniak Cz. — Problem filozofii prawa, str. 108, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Sadowski A. — Przestępstwo ciągłe, str. 187, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Plezia M. — Kościół średniowieczny spadkobiercą kultury antycznej, str. 26, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin 1949.

Świeżawski St. — Kultura umysłowa wieków średnich, str. 30, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Roczniki humanistyczne - 49 — pod red. Kleiner J., Kawyn S., Kunowski S., str. 380, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin 1949.

Roczniki teologiczno-kanoniczne - 49 — pod red. ks. Słomkowski A., ks. Kałwa P., O. Krupa L., str. 492, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Chojnacki P. ks. prof. — Wstęp do filozofii : zarys ontologii, str. 73, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1949.

Łęga Wł. ks. — Obraz gospodarczy Pomorza Gdańskiego w XII i XIII wieku, str. 260, wyd. Instytut Zachodni — Poznań, 1949.

Religia:

Dobrowolski Fr. ks. — Sakrament Ducha św., str. 32, wyd. Św. Krzyża— Opole, 1949.

Zieja J. ks. zebrał — Wierzę (Pietas Catholica — 7), wyd. II., str. 82, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1949.

S. Maria Immaculata — Błogosławiona Kinga (Świetlane Polski postacie — 4), str. 114, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1949.

S. Leonia Niepokalanka — Matka Marcelina Darowska, str. 52, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1949.

Wilk K. dr — Św. Antoni z Padwy, str. 170, wyd. Księgarnia Św. Jacka — Katowice, 1949.

Sawicki F. ks. dr. — Bóg jest miłością, str. 88, wyd. Kraj. Centr. „Caritas" — Kraków, 1949.

Bernadot M. V. — Od Eucharystii do Trójcy Przenajświętszej, wyd. II (Bibl. Szkoły Chrystusowej — II) str. 151, wyd. Verbum — Kielce, 1949.

Droga Krzyżowa słowami Pisma św., wyd. II, str. 18, wyd. Verbum — Kielce, 1949.

Sopoćko M. ks. dr. — Poznajmy Boga w Jego miłosierdziu, str. 220, wyd. Pallottinum — Poznań, 1949.

Beletrystyka:

Dobraczyński J. — Święty miecz, str. 356, wyd. Księg. Z. Gustowski — Poznań, 1949.

Szołochow M. — Zorany ugór (Klub liter. „Odrodzenia" — III, 49), str 396, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

Seghers A. — Umarli pozostają młodzi (Klub liter. „Odrodzenia" — IV/49) str. 537, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

Wirta M. — Samotność (K. D. K. — II/49), str. 258, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

Pujmanowa M. — Igranie z ogniem (K. D. K. — III/49), str. 362, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

Dla młodzieży:

Świeżawski L. — Wianki, str. 216, wyd. Tad. Zapiór i Ska — Kraków, 1949.

Różne:

Kalina P. — Słownik francusko-polski i polsko-francuski, t. I. — str. 680 t. II — str. 634, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

Trasa W—Z, tekst — str. 30, ilustr. 98, wyd. Sp. Wyd.-Ośw. „Czytelnik", — Warszawa, 1949.

Członkowie zespołu redakcyjnego:

Gołubiew Antoni, Halban Leon, Malewska Hanna, Skwarczyńska Stefania, Stomma Stanisław, Św[illegible] i Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.

TREŚĆ ZESZYTU:

str.

CHRISTOPHER DAWSON: U PODŁOŻA KULTURY . . . 377

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: KINETYCZNY DOWÓD ISTNIENIA BOGA WOBEC NOWYCH ZARZUTÓW 392

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY: FRAGMENTY

Słowo wstępne 402

Cytadela 403

Rozmyślania w dniu klęski 409

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Jerzy Turowicz: Christopher Dawson 416

Józef Ryszard Łoniowski: Kłopoty misyjne protestantów . . 421

Popularny trapista 429

Myśl religijna w Księdze Genezy 431

Z dyskusji o postępie 436

Watykańska szkoła dziennikarska 437

Bezdroża laickiej apologetyki 438

Święci żeglujący 440

O nową sztukę religijną 446

Spis książek nadesłanych 447

IN HOC
SIGNO
VINCES